

الثقافة العربية وجائزة نوبل للآداب

محمد الهادي الطرابلسي

الذرائع تستطيع أن تتقي بها سهام النقد كالموت يعجل برحيل من يكون التفكير آتجه إلى تكريمه، والأفضلية تدعو إلى تأجيل من يؤمل أن يصير في المستقبل أفضل، والتوزيع في الثقافة يختار اعتماده في التوزيع.

وللمجان - بعد ذلك وقبله - اعتبارات ذاتية غير معلنة ولكنها مفهومة. ومن عادة لجان نوبل ألا ترد على ناقد، لأنها تعمل ببادرة فردية قطرية خير الإنسانية في الأصل اكتسبت بها شرعية ثقافية لا بمساهمة أجنبية تلزم القائمين عليها بشرعية دولية.

ومن الطبيعي أن تتعلق همة العرب بجائزة نوبل للآداب وتتطلع همم أعلامهم إلى الترويج بها وتطمع شعوبهم في الحصول عليها، نظرا إلى تطوّر الثقافة العربية في القرن العشرين وتسجيلها تقدما ملحوظا إثر نهضة مشهودة عرفتها الشعوب العربية بعد عهود طويلة نعتت - في مبالغة - بالانحطاط. قد برّز في القرن العشرين من العرب، عشرات في الشعر والنثر. فهائنان من الصناعات التي حلّقها العرب منذ القديم وجذدوا صورتها حديثا مؤلفين تراثا غنيا، ومستلهمين قدرا لا بأس به من ثقافات أجنبية هضموها، مستفيدين مبدعين مضيفين.

و طال انتظارهم حتّى كلّلت جهودهم بالفوز بجائزة

بحلول شهر أكتوبر من كلّ سنة، منذ سنة 1901 إلى اليوم، تتطلع في العالم همم الأديباء والعلماء بل والساسة وصنّاع السلم أيضا، إلى جائزة نوبل ويحلمون بنيلها، كلّ في اختصاصه طامعا في أن يجد فيها ترويجا أدبيا، ودعما ماديا، تقديرا لجهوده، واعترافا بفضله، وإشادة بالثقافة التي يمثّلها، ورفعاً لمكانة البلد الذي ينتمي إليه. فإذا أعلنت النتائج واحتفي بالفائزين فيها ملأت الدنيا أسمائهم فانتشروا في الأرض تردهي بتكريمهم محافل المعرفة وتشرف بهم منابر المحاضرة، وشغلت الناس أعمالهم فجدّدوا درسها وأعادوا نشرها وترجموا منها ما ترجموا واستلهموا ما استلهموا، واتخذوها رموزا بارزة، وجعلوا منها أمثالا سائرة.

كوّنت جائزة نوبل سلطة رعاية للآداب والعلم، والاجتماع والسلم، طيلة القرن العشرين، وما زال فيضها مستمرّا بعده. ميّزت أعلاما ومجدّدت أعمالا، عن استحقاق في الجملة بعيدا عن المحاباة في حدود قانونها الداخلي الخاص واختياراتها في تصوّر الجودة والحكم بالتألق.

ولا يمكن أن نقول إنها لم تحرم مستحقّا بالترويج في ميدانه إذ توجد كثير من الحالات كان القائمون عليها نصرّفوا فيها بغفلة أو تسرع، لكنّ للجائزات كثيرا من

نوبل لأول مرة. عام 1988 عندما آلت - عن جدارة - إلى الروائي المصري القدير نجيب محفوظ.

طال انتظارهم نعم! بل طال تقصيرهم في حق ثقافتهم! كيف لا وقد سبق أن أعلوا بالشروطين الأساسيين في الخطوة بنيل الجائزة وهما التعريف الكافي بعطائهم في الأوساط الثقافية العالمية، وترجمة عيونها إلى اللغات الأجنبية الحية ترجمة كان يكون من شأنها أن تقرب مآخذها من الناطقين بغير العربية؟!

و من كانوا جديرين بجائزة نوبل من العرب أمير الشعراء أحمد شوقي لتقدمه في جودة الصناعة وفي الزمان، وشاعر القطرين خليل مطران، لكن الجائزة فأتت شوقي ومطران، وبعد أن تخطت أيضا جبران، كان طه حسين عميد الأدب أهلا للإحراز عليها وقد أخلص لواقع المحلي بقدر ما خلق عاليا في المجال الإنساني. لكن الجائزة تجاوزته أيضا كما تجاوزت توفيق الحكيم وميخائيل نعيمة...

طمح العرب إلى جائزة نوبل كساتر الشعوب، وشغلهم أمرها ونشط الحوار في سبيل إسعادهم في الصحف والمجلات في الوقت المناسب كما يقال أي عندما وجدوا في شوقي أولا العلم الذي يجمع كلمتهم حوله، وخاصة سنة 1921 عندما تجاوزت الجائزة العقدين الأولين من عمرها وقد شمل إسناده الجائزة فيها أربعة ألمان وأربعة فرنسيين من جملة 21 علما توج بها! (راجع معجم لاروس Petit Larousse en couleurs, dictionnaire encyclopédique, 1991).

نضيف إلى ذلك أن الجائزة في العقود الثلاثة الأولى من تاريخها كاد إسنادهما يقتصر على أدباء من أوروبا الغربية والشمالية إذ كانت في مناسبتين فقط من نصيب أدباء غير أوروبيين، فقد منحت عام 1913 رابندرانا طاغور Rabindranath Tagore الكاتب الشاعر الهندي، فكان أول شرقي يحظى بها، لا يأتي ثانيا بعده من غير الأوروبيين إلا سنكلير لويس Lewis Sinclair من الولايات المتحدة الأمريكية وذلك عام 1930.

فالجائزة اتخذت طابعا أوروبيا قبل أن يتسع مجال إسنادهما إلى غير الأوروبيين. فمن الطبيعي ألا تلتفت نظر الشرقيين وخاصة العرب إلا بعد سنة 1913. ومما يؤكد الطابع الإقليمي في بداياتها أنها لم تول إلى أديب سوفياتي إلا عام 1933 ولم يفر بها ياباني لأول مرة إلا سنة 1968. وبقي الصيونيون - حتى ما بعد مآلهما إلى نجيب محفوظ عام 1988 - ينتظرون الإعلان عن اسم أول أديب صيني يسعد بها.

و من المشروع أن نتساءل لِمَ لم يثر العرب إمكانية إسنادهما جائزة نوبل للأدب إلى أديب عربي وإلى شوقي بالذات إلا سنة 1921؟ ويمكن أن نتوقع الرد بأن الجائزة تعطلت ستين متباعدتين زمن الحرب الكبرى (1914-1918) - وقد عطلت مرة أخرى أربع سنوات متتالية في غضون الحرب العالمية الثانية - فنقطع إسنادهما وشكك في حوده إلى الاتصال، ويأن شوقي كان غائبا عن مصر منفيا منذ 1914 بالأندلس ولم يعد إلى مصر إلا سنة 1919 فكان كما لو أنه انسحب من حلبة السباق، إلا أنه عندما رجع إلى مصر سجل عودة قوية إلى مصر على الساحة الاجتماعية والأدبية وأجرى عطاء فاستقطب الأنظار من جديد واستحق أن تعقد الأمل عليه.

نقل سليم سرعس في مجلته «سركيس»، الصادرة بالقاهرة (عدد 15، ديسمبر، 1921) اقتراحا عرضه عليه قارئ «معجب بشوقي» نشره بمجلة «الكشكول المصور» بعنوان: «شعر شوقي وجائزة نوبل: اقتراح على سليم سرعس»، وكان القارئ صاغ اقتراحه إثر احتفال مدينة ستوكهولم بتسليم جائزة نوبل للأدب إلى أناتول فرانس (Anatole France) في شهر أكتوبر عام 1921. ومما جاء في الاقتراح قول القارئ:

«... أسأل نفسي: اليس في الشرق من يستحق هذه الجائزة؟ وإذا كان بيننا أحد أفليس بيننا من يعرف الغربيين ببعض نوابغنا في الآداب؟

إن لشوقي بك شعرا يجب أن يقرأه الغربيون. ولا نغالي إذا طلبنا عرضه على لجنة جائزة نوبل. فإن نال

شاعرنا المجتهد كان فوزاً لنا ومفخرة لأدباء الشرق في هذا العصر. فمن يقوم بالمهمة؟

اعتقادي أنّ المسألة تحتاج إلى همة الكاتب الصحفي المعروف سليم سرקيس. فهو قادر بمجموعة إخوانه وأصدقائه الأدباء على جمع منتخبات من أقوال شوقي في التاريخ والحكمة، وقادر كذلك علي أن يعهد في الترجمة إلى بعض العارفين بأسرار اللغة الفرنسية المتكئين من الكتابة فيها أمثال صاحب العزة واصف بك بطرس غالي واوغست باشا أديب وغيرهما من أدباء المصريين والسوريين سواء في مصر أو سوريا أو أوروبا وأمريكا.

و المال اللازم للإنفاق على الترجمة وطبع المنتخبات ونشرها بين أدباء الغرب والإعلان عنها وتقديمها إلى اللجنة ليس من الصعب جمعه ممن يمارون على الأدب ويعملون لتخليد فضل الأدباء.

فما رأي صاحب مجلة سرקيس في هذا الاقتراح؟ وهل للأدباء أن يبدوا لنا رأيهم؟ وهل لصاحب الصفحة العارف قدر شوقي ومكانته أن يعاون لتحقيق الأمل؟

فرقة سليم سرקيس على الاقتراح في مجلته بقوله:
«أعتقد مع صاحب الاقتراح أنّ شوقي يستحق جائزة نوبل وفي الوقت نفسه أعتقد أنّ الاستحقاق وحده لا يكفي. بل يجب أن تقف اللجنة على شعر شوقي وتدرك حكمته ونفعه وهذا لا يتم إلا باتفاق أمرين: الأمر الأول أن نجد من يقوم بهذه المهمة، والأمر الثاني أن يجد من يقوم بها مساعدة من شوقي نفسه».

فعن الأمر الأول أعتقد أنّ في إمكاني القيام بالمهمة المذكورة وأودّ قلبياً أن ألبي اقتراح الكاتب الموجه إليّ مباشرة. وأعتقد أنّ في الإمكان وجود الثقة اللازمة كما أعتقد أنّي أعرف الشخص أو الأشخاص الذين يستطيعون ترجمة ما نختاره من شعر شوقي إلى اللغة الفرنسية ترجمة حسنة وصحيحة.

و عن الأمر الثاني أقول إنّ شوقي نفسه لسوء حظ

الأدب العربي وحسن السمعة الشرقية لا يهتم بشيء مما يهتم له سائره الناس. فمئذ نحو عشرين سنة انتشر بيتنا ديوان «الشوقيات» ولا أدري من جمعه وطبعه ولكن أعلم أنّ الإقبال عليه كان عظيماً. من ذلك الحين نضج شعر شوقي وقال أحسن شعره في مواضع جمّة وهو إن لم يكن من كبار الأغنياء فإنّه بدون ريب في سعة من العيش ثم إنّ العشرات من أصحاب المكاتب والمطابع طالما توسّلوا إليه وطلبوا منه بإلحاح أن يسمح لهم بطبع ديوانه الثاني وهو لا يفعل. ومما أذكره أنّه كان عائداً من أوروبا قبل الحرب واجتمع في الباهرة بسعيد باشا شقير أحد الذين سترت المشاغل المالية عبقرتهم الشعرية ولكنها لم تتغلّب على شاعريته وجرى لهما حديث عن شعر شوقي والسبب في عدم نشره فاعتذر شوقي بأنّه يحتاج إلى ذي عزيمة ونشاط يرتّب الديوان ويقدّمه للطبع ويعتني به فقال شقير باشا إنّ في سليم سرקيس الغنى وهو القادر على كلّ ذلك. روى لي هذا الحديث شوقي نفسه فوافقت وعرضت أن أفعل إذا هو دفع إليّ تصانده فأجعلها في أحسن تنسيق وأجمل طبع مع الشرح اللازمة فشكل وواعد وكان ذلك منذ عشر سنوات ولا يزال أنتظر.

لإذا كان شوقي لا يهتم كلّ هذا الزمان بنشر ديوانه مع علمه بميل الناس واستعداد أصحاب المكاتب والمطابع ومع تأكده الربح لنفسه والفائدة للجمهور فكيف ينتظر صاحب الاقتراح أن أكلف أنا نفسي كثيراً من وقتي ونشاطي وإلحاحي لأتوسّل إلى شوقي أن يساعدني على قضاء هذه المهمة؟

سجل العرب إذن على أنفسهم التقصير في خدمة العربية في هذا الباب، حتّى فوجئوا بأنّ جائزة نوبل أصبحت في متناول الشرقيين ولفتهم إلى طاغور أديب الهند ونصبت أمامهم رمزا للثائق في عالم الآداب فأصبحوا لا يتكلّمون عن جائزة نوبل في حياة شوقي ويعد وفاته إلا استحضروا اسم طاغور.

فمن المواقف التي عرفت في حياة شوقي أيضاً ما تجلّى في قول بتاريخ 1928 ينسب إلى أحمد رامي

مفاده أنَّ شوقي (أعظم شاعر أنتجته مصر) وآته من الممكن أن يدعى طاغور مصر، إن لم يكن طاغور في وطنه يدعى شوقي الهند. ولعله أراد بذلك تأكيد منزلة شوقي الأدبية بالمقارنة مع شاعر عالمي المكانة كان قد حاز على جائزة نوبل من قبل. (صالح جواد الطعمة، «شوقي وآثاره في مراجع غربية مختارة»، مجلة فصول، مج. 3، عدد 1، أول عشرين خاصين بشوقي وحافظ، ديسمبر 1982، ص. ص. 243-257، على هذا المرجع اعتمدنا حينما ذكرنا الطعمة في بقية بحثنا هذا).

و من رسالة لطفه حسين وقد أخرجها بعنوان «شعر ونثر» في كتابه حافظ وشوقي (المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ط. 2، دار الكتاب اللبناني-بيروت 1983) وكان وجهها إلى محمد حسين هيكل إثر مرور طاغور بالقاهرة واحتفاء مصر به، قول عميد الأدب معلّقاً على الحدث (ص. ص. 463-464): «وأنت أيها الصديق دعوت إلى الاحتفاء بتاجور حين مر بمصر، وكنت قوام هذا الاحتفاء وأنت لم تحضرت بتاجور إلا لأنك قرأت شعره فأعجبك وراقت، كما أعجبك ويروقك شعر النابهن من أهل أوروبا الطمعة والحديثة. أفترى أنَّ لتاجور ديواناً أو مجموعة قصائد وقفت على المدح والثناء وافتتاح المصارف والاحتفال بالمدارس؟ ألسنت تلاحظ أنَّ شعر تاجور شعر إنساني، وأنَّ شعر شعرائنا شعر أشخاص وظروف؟ ولتاجور فلسفة كما للمعريّ والمنتبيّ فلسفة، فأين فلسفة شوقي أو حافظ أو البارودي أو مطران؟ وتاجور ترجم شعره إلى اللغات الأوروبية فأصبح شاعراً عالمياً يكبره الغرب الحديث كما يكبره الشرق القديم. فهل لو ترجم شعر شوقي أو حافظ إلى الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية يقرأ ويعجب ويغلب العقول ويضمن لأصحابه جائزة نوبل كما ضمنها لتاجور؟ كلاً! وليس مصدر ذلك إلا لأنَّ تاجور لا يزدري العقل ولا يسلم نفسه للخيال وحده، وأنَّ أصحابنا لا يلتصقون شعرهم في العالم الحقيقيّ المعقول، وإنما يلتصقونه في هذا الدخان الذي يرسلونه من أنوافهم حين يدخنون السجائر أو الشيشة.»

طرح طه حسين إشكالية القضية بجرأة ووضوح، مرتباً شروط التألق في الأدب أولاً بأول، شرط جودة الصناعة قبل أي اعتبار آخر، ويحققه في رأيه شيان: البعد الإنساني، والمتزعم العقلاني، وشرط السمعة العالمية، ويغهم آته يتحقق بالتعريف والنقد، ولكنّه يتوقف أساساً على الترجمة إلى اللغات الأوروبية.

صدق عميد الأدب في الجملة، إلا أنه لم ينصف في التفصيل، وإلا هل تجرّد أدب معاصره من رؤى ثاقبة أحياناً وإن قلّ فيه النظر والتفلسف؟ ألم يتحرّر أدبهم من ملاسبات الظرف التي أنشأتها، ومناسبات القول التي دعت إليه فيبلغ في كثير من نصوصه مستوى من التجريد يوسع آفاق تلقّيه، ودوائر الانتفاع به؟

نمّ أليس مرجع موقف عميد الأدب إلى آته توقّف عند السليّات - وليست غائبة - فشتّع بها، وسكت عن الإيجابيات - وهي في نظرنا متأكّدة -؟

و كيف يصحّ نقد تجربة أدبية درست في رصيدها الناقص غير المكتمل، المتفرّق غير المجموع، المغيّب منه عيونه وبعضها لم يكشف حجبها إلا البعد التاريخي؟ أمّا تحكيم طه حسين شعر طاغور، أديب الهند، في شعر شوقي وسائر معاصريه، فيبدو أنه كان في مقارنة خاطئة غير مستوفاة شروط المقارنة الموضوعية.

و أمّا نقده الشعر في الكلام على جائزة نوبل فغير وجه في تقديرنا حتّى بمناسبة المقارنة بين أدبيين غلب الشعر على حرفتهما كطاغور وشوقي لأنّ هذه الجائزة منذ نشأتها وإلى اليوم إنّما كافأت أساطين النثر من رواد الرواية والسرد عادة. فقلّة حظوة الشعراء بالجائزة تفسّر عندنا بأنّ النثر كان في سياسة جائزة نوبل أكثر الصناعتين حظوة بالرعاية. والحاصل أنّ طه حسين رغم إصابته في بعض ما ذهب إليه كان قاسي الحكم على معاصريه.

و بعد وفاة شوقي تعدّدت المناسبات التي تحيّر فيها القراء وأرواب القلم بشأن حظّ العرب من جائزة نوبل للأدب. فمما حفلت به مجلة «الهلال» من مناقشات في الموضوع موقف مثرّن رصين معلّل للشاعر خليل

مطران استدرجته المجلة إلى الإعلان عنه وذلك عام 1932، بعد وفاة شوقي بأنام.

فقد نشرت مجلة «الهلال» بعنوان «نظرات إلى المستقبل» (في يده سنتها 41، ص. ص. 33-42، نوفمبر 1932) «استفتاء» يحتوي على آراء طائفة من كبار المفكرين في مصر فيما عسى أن يكون عليه مستقبل مصر بعد خمسين عاما» يشمل آراء في الشؤون الاقتصادية والمالية، وفي شؤون التربية والتعليم والثقافة العامة، وفي علاقة مصر بالأسرة الدولية، وفي التطور الاجتماعي، وفي الأدب العربي. وقد اختير مطران ليتكلم في الأدب العربي فقال في جملة ما قال مخاطبا الصحفي الذي استفتاء:

«كنت قد حدثني عن رأيي في جائزة نوبل لماذا لم يظهر بها أديب مصري. فالיום أدلي لك بصيغة التأكيد، أن غير أديب وشاعر سيطفر بها على الأرجح. سيكون لنا بعد نصف قرن ما نصبو إليه الآن، أدباء عالميون وكتاب ينتشر لهم صيت في كل مكان، وتترجم منتجاتهم البديعة إلى اللغات كافة. لا أتكلم على سبيل الأمانة، أنا أستحج محترما ناظرا إلى الغاية من المستهل. فلا شك في أن الأحوال المعنوية والظروف المادية ستتطور، ولا شك في أن الأديب سيدنو قته من الكمال المنشود. فقد أرى أن الرخاء واليسر ضروريان لنقدم الفنون الجميلة.

و من العسير تعيين الاتجاه الذي تسلكه القصة والرواية في نصف القرن القادم. لكن يمكن الظن بأن الفكرة الصوتية - بالمعنى السامي - ستعمر هذه القصص وتعيش بها ولها شخصياتها، ولأردد كلمة الشاعر الهندي طاغور... قال:... إن المدنية الغربية قد شتمت ضوضاء الآلة وعافت المادية. وليس أمامها سوى الهدوء والسكينة مهريا، تعبد في قدسه وجه الإله في صمت ملائكي...»

إن الرواية المسرحية والقصة -صغيرة أو مستفيضة- ستزدهر على طراز مستحدث. كيف لا ونحن الذين

ابتدعنا هذا الفنّ وسمونا به إلى الكمال، فأعطينا للأدب العالمي الفنّ الإنساني أثمن درة وأعني بها «ألف ليلة وليلة». ويغلب القصص على عيون الكتب الأدبية عندنا من مثل الأغاني وما إليها.

سيكون الأديب في سنة 1982 في رغد من العيش. الكتاب الواحد أو الرواية الواحدة تدرّ على صاحبها آلاف الجنيهاات. ويومئذ تكثر شركات النشر والطباعة وترتقي الصحافة وتباع الجرائد بالملايين...

ثم لا يبعد أن توجد مدارس في الأدب والنقد... فليطمئن أهل الصناعتين: النثر والشعر، فإن المستقبل لن يخسهم حقهم، إنهم لن يكونوا كاسلافهم يعيشون في حصى الأمراء ومن فضل ما يسخو به العظماء والكبراء. سيكونون قوة يهرب بأسها وتخشى سطوتها. سيكونون القادة الحقيقيين للشعب. وسيحكمون في القلوب والعقول، يهيمنون على الشعب ويكتفون أخلاقه ويصنونه في القالب الذي يشتهون.

وسيعكس المسرح حياتنا المخبوءة والظاهرة ويعيد الحياة إلى تاريختنا النسي وسيشط كتابنا إلى تأليف القصص السينمائية.

كل هذا سيؤدي إلى تطور اللغة. فإن تقدم اللغات ظاهرة تدلّ على حيوية الأمم. والأدباء هم الذين يستطيعون وحدهم ترقية اللغات وبعث الحياة فيها.»

أصاب شاعر القطرين سنة 1932 في استشرافه مستقبل الأدب في مصر عام 1982، فبعد ست وخمسين سنة من إعلانه موقفه آلت جائزة نوبل إلى غيب محفوظ وذلك عام 1988 كما علمنا. وقد فطن مطران أيضا إلى أن الجائزة المعنوية تكاد تتخصّص في رعاية النثر، فلا مطمع فيها للأدباء المخلصين للشعر. فقد تبين أن رعايتها - بناء على ما جرت عليه عاداتها، ومكافأة لما يندنو قته إلى الكمال المنشود (إلى مستوى الجودة إذن!) - ستواصل للنثر منه، وللرواية من أجاسه بالخصوص ولسائر الكتابات السردية، وكذلك للكتابات الدرامية عملة بالمسرح وسيناريو السينما.

والترجمة إلى اللغات الأجنبية، موسعا النظر إلى وضع الأدب العربي الحديث في جملته متبها (ص. 244) إلى القول «بتأخر الغربيين في الاهتمام بدراسة الأدب العربي الحديث، والنسبة الضئيلة من الأعمال الحديثة المترجمة» منه حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وقوله في خصوص شوقي: «إذا انتقلنا إلى شوقي وآثاره في المراجع الغربية فإننا نلاحظ أن نصيبه من الترجمة والدراسة لا يزال محدودا، بالرغم من الزيادة الملحوظة في الاهتمام به بعد الحرب العالمية الثانية». والحاصل عنده (ص. 246) «أن التعريف بشوقي - كالتعريف بالأدب العربي الحديث جملة - ظل محصورا في الغرب في مراجع المتخصصين من دوريات وكتب وموسوعات حتى نهاية الحرب العالمية الثانية باستثناء بعض الكتابات التي ظهرت - كما يبدو - في الصحف الفرنسية... غير أن هذا الإطار الضيق من التعريف يأخذ بالالتساع تدريجيا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية فيجد شوقي أو الأدب العربي الحديث عاقبة طريقه إلى الدوريات والكتب العامة ومجموعة من المعاجم والموسوعات العالمية المعاصرة».

ولا يرى نحن أن ترجمات الأدب العربي الحديث إلى اللغات الأجنبية كثرت بعد ذلك إلى يومنا بما قد يجيز القول إن أدبنا حظي بما هو حق في من التعريف في أوساط الثقافة العالمية.

تصّر العرب في حق أدبهم الحديث نعم! ما عرّفوا به في أوساط الثقافات الأجنبية، ولا ترجموا من نصوصه ما يكفي لإجلاء خصائصه النوعية وتمهيد الطريق إلى أبعاده الكونية. لكن عوامل أخرى كثيرة - خارجة عن نطاق العرب - غطت من ألق الثقافة العربية، أقواها عامل تأخر الغربيين في الاهتمام بدراسة الأدب العربي الحديث، وتسرعهم في الحكم على ما اتفق أن اهتموا به منه. وفيما يلي مثالان من الإجحاف بحق شوقي بالذات في موسوعة غريية حديثة واسعة السلطة العلمية تمثل في اختصاصها بابا عاليا للتعرف إلى شؤون اللغة والأدب والحضارة العربية والإسلامية وهي دائرة

و من طرف ما توقعه مطران كذلك ازدهار ما سمّاه بـ «الفكرة الصوفية»... جميع ذلك سيتحقق في تقديره بناء على أمرين: تطوّر اللغة العربية من ناحية، وتحسّن وضع المثقفين معنويًا وأدبيًا، من ناحية أخرى.

و عاد السؤال علي العرب ملحا من عشاق شوقي حتى استغاثت في مجلة «الهلال» قارئ بصري من العراق في قوله (الهلال، س. 57، ج. 3، مارس 1949):

«ألم يكن شوقي شاعرا عبقريًا؟ ألم يكن شوقي أمير الشعراء والبيان؟ ألم يكن الحكيم الذي...؟ ألم يكن الفيلسوف...؟ لماذا إذن حرم من جائزة نوبل الأدبية؟»

فكان ردّ المسؤول عن ركن «بين الهلال وقراءه» في المجلة، عقب السؤال، ما يلي:

«عندي لذلك أسباب كثيرة: أولها أن شعر شوقي لم يترجم إلى لغة أوروبية يفهمها أولو الأمر في شؤون هذه الجائزة، فهم لم يصل لهم به علم.

ولعل في هذا السبب ما يغني عن الأسباب الأخرى. كما حدث في حكاية المنشئ الديني الذي سأل قس القرية: لماذا لم تدق أجراس الكنيسة يوم الأحد كما جرت العادة بذلك؟ فقال القس: لهذا السبب... أولها أن الكنيسة لا جرس لها، فقال المنشئ: كفاي... فلست في حاجة إلى الأسباب الستة الباقية».

و لقد تواصل الاعتقاد لدى المختصين العرب في أدب شوقي برفعة قيمة أدب أمير الشعراء وتكررت تصريحاتهم بضرورة ترجمة عيونهم إلى اللغات الأجنبية الحية. فهذا محمد صبري جامع الشوقيات المجهولة يعرب - بمناسبة مرور مائة عام على ولادة شوقي - عن أمله في أن تترجم مختارات من شعر صاحب الشوقيات إلى الإنجليزية أو الفرنسية لما له من مكانة عالمية، وذلك لتقريبه إلى أذهان أدباء الغرب. وهذا صالح جواد الطعمة - وقد أكد مذهب محمد صبري - في بحثه السابق الذكر (ص. ص. 457-243) يعكف - بعد مرور خمسين سنة على وفاة الشاعر - على التحقيق في حظ أدب شوقي من الشهرة العالمية،

يسوى ست صفحات (ص.ص. 425 - 430) في أطروحة عن شوقي لنيل دكتورا الدولة، وقد ناقشها في جانفي 1974 ونشرها مصورة عن نسختها المرقونة التي تصل إلى 865 صفحة كاملة!

تعرض بودولاموت لحكايات شوقي إذن، ولكنه لم ينصف الشاعر في نقدها. فقد ناقشها في صفحة واحدة لا تزيد، ذهب فيها إلى أن حكايات الشاعر أقل سائر آثاره أهمية، دون أن يشرح مقصده من كلمة الأهمية، والحال أن الحكايات نافذة حيوية فتحها الشاعر للتعامل مع الأطفال بنديّة. وزاد الدارس أن هذه الحكايات لا تخضع لوحدة تأليفيّة. والرأي عندنا أنها تخضع لوحدة في الإلهام. فهذه الحكايات عند التحقيق تستمد روحها ورمزيّتها من الحكمة المشرقية والأمثال العربيّة والقرآن «أنا من حيث حركيتها وأحداثها ومن حيث عبرها وأهدافها، فهي شخصية، مستوحاة من تجربة الشاعر لغاية التعليم وحفظ الأخلاق الفاضلة». (خصائص الأسلوب... ص. 271). وقد استغرب بودولاموت ندرة الحكمة في حكايات أمير الشعراء وختامه كثيرا منها دون عبرة أخلاقيّة إلا أننا وجدنا أن الحكمة قفلت 27 حكاية من المجموعة أي ما لا يقل عن نصفها، وأنّ الشاعر، في النصف الثاني استعاض عن الحكمة ببدايل لا تقل فعاليّة عن الحكمة، وبيان ذلك أن من حكاياته ما ختمها بالفرد الجامع لكلها، ومنها ما ضمن ملحها الختاميّة إشارات بعيدة، أعاد فيها كلاما على كلام لغرض التقييم، وأخرى بناها على المقابلة، فجمع بين المتضادين لتقدير البعد الذي بين الحقيقتين المطروحتين للنقاش. وقد أخذ الدارس الشاعر أيضا على أنه نحا في حكاياته منحى القصيدة مما جلب لها جفافا لا يتماشى والحيوية المطلوبة في الحوار بين الأطراف المشاركة فيها. وقد صدق في ملمح الجفاف، ولكنه بالغ فيه إذ عثم. وتنسب الأحكام في هذا المقام أصلح لوضع الأمور في نصابها.

و شاهدنا الثاني على تأخر الغربيين في الاهتمام بالأدب العربيّ المعاصر السكوت في المراجع الغربية عن الآثار الأدبية وسائر الأعمال الفنيّة المستلهمة في العربية من

المعارف الإسلاميّة (Encyclopédie de l'Islam El2)، وفي معجم الآثار في جميع الأزمان وجميع البلدان (Le nouveau dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays) من تأليف Laffont-Bompiani باريس 1999، وقد بني هذا المعجم على زعم: أن مادته عاتة شاملة لجميع الآثار على مدى الأزمان في جميع البلدان، بصرف النظر عن المستوى واللسان.

فقد خصّص شارل بلا (Charles Pellat) - وهو من أشهر المستشرقين الفرنسيين - وذلك في غضون السنين أي بعد وفاة شوقي بنحو خمس وثلاثين سنة، في القسم الذي ألفه بعنوان «حيوان» في العربيّة، عتصرا تحدث فيه عن توظيف الحيوان في الأدب العربيّ وقد ختمه بقوله قاطعا: «ما زال الأدب العربيّ في انتظار شاعر يعرف بالحكايات كلافتين». فلم يلتفت إلى شوقي وحكاياته الرائدة ولا تكّرم عليه حتى مجرّد الذكر. وقد بينّا: (خصائص الأسلوب في «الشوقيات»، تونس 1982، ص. 281) أن شوقي لافوتين العرب بلا منازع. وذلك بعد أن درسنا رصيدهم من الشعراء الكبار من الحكايات وقد بلغ خمسا وخمسين حكاية، وحفظنا أسلوبه فيها وحدّنا إضافته النوعيّة إلى فنّها. أجل! نحن نعلم أن العلامة بلا أتخذ من الجاحظ صاحبا، وأنّ الجاحظ كان موضوعه إلى التخصّص في الأدب العربيّ القديم جملة، لكننا نعلم أيضا أنه كان جيّد الاطلاع على الأدب العربيّ الحديث. تدلّ على ذلك حلقات التدريس المتواصلة التي أشرف عليها، وأشغال البحث العميقة الدقيقة الغزيرة التي أنجزها وقد سمعناه غير ما مرة يقول إنما استقرّ رأيه على التخصّص في الأدب العربيّ بعد مطالعته روايات جورجى زيدان وإطلاعه على أدب النهضة العربيّ الحيّ.

سكت شارل بلا - في باب الحكايات - عن شوقي إذن! ولكنّ انطوان بودولاموت (Antoine Boudot-Lamotte) أكبر مختصّ فرنسيّ في أدب شوقي استوفته حكايات شوقي إلا أنه لم يخصّها

سيرة كليوباترا، ملكة الإسكندرية، والاقصص فيها على سرد قائمة الأعمال الموضوعة في ذلك بالأسن الغربية دون سواها. والذي أثبتته التحقيق أن: «الذي غلب على صورة هذه الملكة في الثقافات الغربية الطابع السلبي رغم اختلاف الصور وتنوعها. ولعل هذه الأعمال التي غضت من كليوباترا أتهمتها وأدانتها لأنها لا تعدو في نظرها أن تكون امرأة شرقية. لكن هذا الاعتراف بشفرة كليوباترا لم يتبعه بحث من الدارسين الغربيين فيما إذا كانت لشخصيتها صورة في آداب الشرق ولا سيما في الأدب العربي ذلك أن المراجع الغربية الحديثة عندما تتحدث عن كليوباترا في الثقافة تذكر صورها الأدبية المشهورة في الثقافات الأوروبية ولا تذكر الصور التي استلهمتها في العربية منذ شوقي» (بحثنا) عودة كليوباترا مع أحمد شوقي، حوليات الجامعة التونسية، عدد 50، سنة 2006، ص. ص. 126-127).

و من مساعي التعريف بأدب شوقي بالذات في حياته معى الشاعر نفسه إلى ذلك عندما شارك في مؤتمر المستشرقين الذي عقد بجنيف عام 1894 ممثلاً للحكومة المصرية، بمطولته: «مصر: كبار الحوادث في وادي النيل منذ أن قام، إلى هذه الأيام». ذكر بذلك الطعمة وأضاف قائلا: «... لم يمض وقت طويل على إلقيائها حتى ظهرت لها ترجمة فرنسية في مفتتح عام 1895 بقلم فليب بوتي Philippe Bوتي. وبصياغة أقرب إلى الشر والرواية التاريخية منها إلى الشعر. وقد خلت من بضعة أبيات هاجم شوقي فيها نابليون وحملته على مصر...»

و لم ينشط جهد خاص إلى التعريف بشوقي في الأوساط الغربية حتى بعد أن يتبع بقلب أمير الشعراء في القاهرة عام 1927. إلا أن الطعمة يذكر محاولة في ذلك عميقة الدلالة وإن كانت - فيما يفهم - محدودة المضمون، قال: «أما محاولة المستشرق الإيطالي «جويدي» M. Guidi المنشورة عام 1927 فهي أقرب إلى الرسالة الأدبية منها إلى التحليل والدراسة، إذ كان هدفها إعطاء صورة عن المهرجان الذي أقيم في القاهرة لتكريم شوقي أميراً للشعراء، واستعراض ما ألقى فيه

من القصائد والكلمات، وبيان منزلة شوقي في مختلف الأقطار العربية».

و قد أحصى صاحب المقال ما ترجم لشوقي حتى سنة 1982، تاريخ تأليفه مقاله الموافق لمرور خمسين سنة على وفاة الشاعر إذن، فإذا هو «يشتمل على المقدمة التي كتبها الشاعر للجزء الأول من شوقياته، ومسرحية مجنون ليلى، ومختارات من شعره، ومقتطفات من بعض مسرحياته الأخرى...» (ص. 247).

«أما ترجمة مجنون ليلى فقد أعدها المستشرق آربري Arthur J. Arberry، ونشرها بمصر عام 1933 ويذكر أن المترجم شاهداً مثلاً في القاهرة «وبفضلها تيسر للقراء في الغرب الوقوف على النص الكامل لإحدى مسرحيات شوقي [مترجمة إلى الإنجليزية]... وقد ظهرت لها ترجمة إيطالية في الخمسينات... وهناك إشارة إلى محاولة قامت بها السيدة راسكين لترجمة مسرحية مصرع كليوباترا إلى الإنجليزية».

و أما المختارات التي ترجمت من شعر أمير الشعراء فلا تقل - فيما أحصاه الطعمة - عن «ثمانين قصيدة ترجمت ترجمة كاملة أو جزئية» قال: «من غير أن ندخل في هذا الإحصاء قصائد شوقي أو مقطوعاته الزجلية التي ترجمها إلى الفرنسية حديثاً انطون بودولاموت».

و إننا لنسند الطعمة في قوله: «نحن ما زلنا بحاجة إلى محاولة جادة لاختيار نماذج من شعر شوقي، تتسم بطابعها الإنساني وطاقتها على تجاوز الظروف المرحلية أو المناسبات التي اقترنت بها، والقيام بترجمة هذه المختارات الشعرية ترجمة فنية تليق بمكانة شوقي، وتتيح لشعراء أو ناهج الخروج من دائرة طلاب الدراسات العربية إلى عالم أوسع من القراء أو الأديباء الذين يتذوقون الآداب العالمية».

و نحن إذا فكّرنا في شوقي ذكرنا الحكمة الخالدة وتعبيرها عن القيم الثابتة في غير وعظ رخيص، والنضال بالكتابة قصد إشاعة الأخلاق الفاضلة وروح التسامح، كما ذكرنا نزعة الإصلاح التربوي والاجتماعي ووجهة إحياء الأدب بل وتجديده فوق ما كانت روح العصر تقتضيه.

«كان شوقي منذ أوّل عهده بقول الشعر، وبعض ما تعاطاه من ضروب النثر، مسكونا بهاجس التحديث، مدركا أنه محمّل برسالة أدبية وفكرية، جوهرها المراهنة على الإنسان أيّا ما كان.

تعدّدت مشاريعه التكوينية، وتوّعت شيئا فشيئا تجاربه الأدبية، حتّى تبلورت عناصر برنامجه التحديثي والتقت في الهدف التالي: توميع آفاق التلقّي، وتنويع مسالك الإبداع ولا سيّما في الموضوعات الخاصّة الشاغلة، وتحديد الطرح للقضايا المشتركة الحساسة، قصد بناء ما نصلّح عليه بثقافة التلاقي ونحت كيان للإنسان، من شأنه أن يحفظ كرامته، بما في هذا البرنامج من جودة فنية وإضافة نوعية، وثقافة حيّة، تضمن جميعها للكيان شرعيّة في الوجود والصمود قويّة.

سعى إلى التجديد: من شعر القصيد، إلى الأغنية والشيد، مرورا بتجارب المعارضات وما يشبه المواردات، والحكايات والمسرحيات، مع خواطر وحكم، أشتاتا ومقالات، مؤمنا أن لا تغيير إلّا بالإبداع، ولا طرفة إلّا بالإضافة. وبذلك اتخذت ثقافة التلاقي في آثاره صيغة الرسالة المكتملة، إذ انتقلت معه من مستوى المشروع الجاهز إلى وضعية العمل الناجز، وبلغت في التفضح حدا جعل منها مثالا متميّزا في الثقافة العربيّة لها امتداد في المكان والزمان. فالشاعر وسع الدائرة وكسر الطوق، فسمّا بهمة الإنسان إلى فوق، فأحدث نقلة نوعية في الكتابة الأدبية.

(من مقدّمة كتاب لنا يصدر قريبا بعنوان ثقافة التلاقي في أدب شوقي).

و الذي نعتبره جديرا بالترجمة من أدب شوقي: شعره ونثره، هو ما نعتقد أنّه كان يؤهّله لجائزة نوبل فعلا لو قدر له أن يجمع في حياته ويترجم وينشر بلغتين فأكثر و تفصيله:

1 - قسم كبير من شعره ثابت القيمة، يسمو على المناسبات العارضة ويحلّق في أفق القيم الخالدة بنزعة إنسانيّة متأكّدة، نقدّه بما لا يقلّ عن أربعة آلاف بيت.

2 - حكمه الشرية والشرعية.

3 - حكاياته الخمس والخمسون، من ديوان الأطفال.

4 - مسرحياته الثماني.

5 - مقالاته ورسائله وما غنّى فيه من أشعاره الفصيحة والزجلية وما ألفه خصيصا للغناء.

6 - اختيارات من رواياته الخمس.

و بما سبق يتضح أنّ عناصر التأهل لجائزة نوبل، وهي في ثقافة العصر بمثابة الضمانات الدنيا لاكتساب شرعية ثقافية، تلتقي في محور «العالية»، وتلك أن يكون الأدب المرشّح - من ناحية- جريئا فطرح ما يخوض فيه من قضايا العصر الشاغلة طرحا يغدّي ملفّ المقولات العالمية السائدة، وأن يكون - من ناحية أخرى - على غير شجاعة لغويّة- بمصطلح ابن جني - حتّى إذا ترجم لم يحتجب معنى من معانيه ولا بعد من مراميّه. وتتفرّع عناصر التأهل للجائزة حسب وجهة نظرنا إلى البنود التالية:

1 - جودة الصناعة. ورغم اختلاف الدارسين في وصف الجودة فإنهم يكادون يلتقون في عبارة جامعة تحدّثها هي النزعة الإنسانية الكفيلة بمنح الأدب مكانة عالميّة تتجاوز نطاق الظروف المحلية حتّى وإن انطلقت منها.

2 - التداول. وذاك أن تكون الأعمال متداولة مجلّتا، معروفة في أوساط المثقّفين خارج أقطاب المحدود.

3 - الترجمة. والعبرة أن تكون عيونها مترجمة كليّا أو جزئيّا ولكن بالقدر الذي يضمن التعريف الكافي بها.

4 - الشرية. والمقصود بها أن تكون نثرا في أغلب نصوصها، بمعنى أن تكون - مع عمق مضمونها - قريبة المأخذ، طيّعة في الترجمة، ذات طاقة تنافسية عالية.

5 - السردية. والمراد أن يكون أساس الأعمال الإبداعية المرشّحة الرواية وما دار في فلكها من كتابات إبداعية سردية.

و إذا علمنا أنّ ذلك كلّه مشروط بأن يتحقّق في حياة الأديب المرشّح لا بعد وفاته تبيّناّ التحديّات الجُمّة التي يواجهها الأديب غير الأوروبيّ في الفوز بالجائزة.

إنّ مثل هذه الجائزة تتطلّب قوّة مادّيّة إذا غابت، خابت آمال أدباء الأمم المستضعفة فيها و غصّ من آدابهم أيّا كانت قوّتها الأدبيّة.

و في جميع الحالات تبقى الترجمة شرطاً عامّاً في كلّ أدب يطمح إلى غزو سوق أوسع من مجال ثقافته. فالأديب اليوم لا يكفيّه أن يكتب ويجيد ويكثر، بل يلزمه أيضاً أن ينشر بلغتين فأكثر، أي أن يعمل في إطار تعدّديّ و سياق تعاونيّ تضامنيّ، برعاية قوّة أدبيّة ومادّيّة.

و في حظيرة العربيّة يتعيّن بصفة خاصّة أن تسلك في التعريب سياسة جديدة تقوم على نقل العربيّة بقدر ما تقوم على النقل إلى العربيّة: من معاني التعريب فيها طبعاً تعليم اللّغات الأجنبيّة الحيّة ونقل أهمّ وثائق ثقافتها إلى العربيّة، ولكنّ أكمل معاليها التعريب

بالعربيّة أي تعليم العربيّة للناطقين بغيرها بغية تمكينهم من التعرّف للثقافة العربيّة مباشرة وذلك يعني تنمية دعائم اللّغات والثقافات بقدر ما يعني تنمية قدرات عواملها من المستعملين والروّاد المتعلّمين.

إنّ أبواب الثقافات المهمّة يتحدّثون عن الترجمة تعميماً على اعتبار أنّها وسيط بين مختلف الألسنة ومصدر للحيويّة الذي لا محيد عنه في كلّ ثقافة. فالألمان لا يتحدّثون عن ألمنة والفرنسيّون لا يتحدّثون عن فرنسة، كما لا يتحدّث الإنكليز عن أكلزة ولا الأسبان عن أسبنة. أمّا نحن، في ثقافتنا العربيّة، فما زلنا في حاجة إلى رفع لواء التعريب وأدعى إلى أن نسلك في التعريب ما يسلك في كلّ ثقافة مجدّدة: أولاً، سياسة خصوصيّة ينشط التعريب فيها بالمعنى الواسع الذي بيّناه. ذلك إلى أن تدرك العربيّة: لغة وثقافة، زمن الترجمة عطلّى معنى الترجمة.

إنّ المرتبة العليا من نصب الأُمّة التي تنطق بلغة ثقافة وتقدّم بثقافتها الإضافة.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhril.com

الثقافة العربية الإسلامية

بين الاختلاف والتنوع والتعايش مع الآخر

محمد العربي بوعززي

القرن الماضي المنظر الأمريكي «صموئيل هنجنتون» والتي تلقى رواجا اليوم لدى بعض الأوساط المتعصبة في ظل عالم تتعمده الحروب والمواجهات المدمرة وتعطيه الذرائع لسط نفوذها على العالم أجمع وتفنگ شر في حضارته مواقف معادية وتجعل من أصحابها وخاصة المسلمين ودينهم في مقام الأعداء الذين نجب مواجهتهم.

ونتيجة لذلك تصبح المجموعات البشرية تعيش في ظل خوف متبادل وحروب مدمرة تهدد السلم والأمن والتعايش في المجتمعات الإنسانية.

ولعل ما سئل في هذه الندوة الدولية العلمية من قبل العلماء الأجلاء والمتخصصين في الدراسات الدينية والحضارية سيمثل خير رد على أصحاب المقولات العنصرية ودعاة التفرقة بين الشعوب والثقافات والحضارات والأديان والسعي إلى إرساء ميثاق للتعايش والاحترام المتبادل بينها.

وفي هذا الإطار تأتي مداخلتي «الثقافة العربية بين الاختلاف والتنوع والتعايش مع الآخر».

إن الحوار بين الثقافات والحضارات يساهم في التقارب بين الأديان ويسعى إلى تقديم الصورة الصحيحة للثقافات وإزالة الحواجز المتراكمة والتأجمة عن سوء الفهم المتبادل وما تختزله فلكلور جماعات أم شعب آخر.

الأمر الذي يجعل من الحوار ضرورة تفرضها الحياة الإنسانية من أجل بناء علاقات وطيدة بين الأمم شعوبا ودولا.

والحوار أسلوب من التعامل الحضاري الرافقي الذي يمنح المتعاطين له إحساسا حقيقيا بالانتماء الإنساني والإقرار لما هو مشترك بينهم من ناحية أخرى. وبناء على ذلك تصبح المجتمعات البشرية على ما بينها من تباين وتمايز أميل إلى تقبل الآخر باعتباره اثنا وصديقا يقاسمها المصير المشترك ويتعاون معها على جعله مصيرا مشرقا وليس باعتباره عندا قائما أو محتلا يتعين الخوف والتخوف منه والكيد له وحتى التفكير في القضاء عليه (1).

ويأتي حوار الثقافات والحضارات للرد على مقولة صراع الحضارات وصدامها التي أطلقها في أواخر

التي يتكون منها مبدأ أخلاقي لأمة ماء، ويؤمن أصحابها بصحتها وتنشأ منها عقلية خاصة بتلك الأمة تمتاز عن سواها (5).

ويُعرفها الباحث «التنوع» بأنها طريقة حياة مجتمع من المجتمعات ومجموعة الأفكار والعادات التي يتعلمونها ويشترون فيها من حين لآخر (6).

ويرى باحث معاصر أنّ الثقافة هي مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح الرابطة التي تربط سلوكه بأسلوب في مجتمعه (7).

ب - الحضارة :

جاء في لسان العرب تحت مادة «حضر» أنّ الحضارة **بفتح الحاء** أو كسرهما تعني الإقامة في الحضر أي في المدن والبرى بخلاف البدوة التي تعني الإقامة المتقطعة في البراري (8) وورد في المعجم الوسيط في مادة «حضر» **حضر فلاناً** أي أقام في الحضر والحضارة تعني الإقامة في المدن (في الحضر) (9).

والحضارة تعني كما ورد في نفس المعجم مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر، وهي مولدة محدثة استعملها المحدثون في العصر الحديث وشاع في الحياة العامة.

وورد في المعجم الفلسفي أنّ الحضارة يُراد بها جملة «مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات، ويُقال الحضارة الصينية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية، وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها، فنطاقها هو حدودها الجغرافية، وطبقاتها هي آثارها المترابطة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات ولغاتها هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية... (10).

وتقوم المداخلة على العناصر التالية :

- مفهوم الثقافة والحضارة والتعايش، والآخر.

- الثقافة العربية الإسلامية بين الاختلاف والتنوع.

- صوّر من التعايش في ظل الثقافة العربية الإسلامية.

1 - مفهوم الثقافة والحضارة والتعايش، والآخر :

أ - الثقافة : لغة واصطلاحاً :

إنّ الرّاجع إلى المعاجم والقواميس المختلفة القديمة والحديثة بما فيها دوائر المعارف يجد أنّ مادة الثقافة على تعدد اشتقاقاتها تعني :

الحلوق والفطنة والذكاء وسرعة التعلّم، والتثقيف هو التّهيّيب والتّقويم فيقال : ثقّف الشّيء ثقفاً وثقافة، إذا حلّقه، ويُقال للرّجل ثقّف، ويقال للمرأة ثقافتها (2).

فالثقافة تعني الحلوق والفطنة والتّهيّيب/التّعليم، والثقافة تعني العلوم والمعارف والمهون التي يطلب الحلوق فيها وهي محدثة (3).

هذا ما يرتبط بالمعنى اللّغوي الذي يجده الدّارس في المعاجم في مادة ثقّف ومنه ثقافة، أمّا بخصوص المعنى الاصطلاحي الحديث، فإنّ لفظة ثقافة «Culture» في الفرنسية تعود للفعل اللّاتيني «Colère» الذي يُعبد التّربية والعناية ودوام التّعهد والاعتناء وعادة ما تُطلق لفظة «Culture» في اللّغات الأوروبية ذات الأصل اللّاتيني كالفرنسية والإيطالية، ليراد به الجانب الفكري من الحضارة، أمّا كلمة «Civilisation» فتُطلق على الجانب المادي (4).

ولا يجد الباحث تعريفاً جامعاً للثقافة، إذ تشير دراسات عديدة إلى أكثر من مائة وستين تعريفاً تذكر منها تعريف «هنري لاوروست» الذي يرى فيه أنّ الثقافة هي مجموعة الأفكار والعادات الموروثة

ج- التعايش :

2 - الثقافة العربية الإسلامية بين الاختلاف والنوع :

إنَّ التَّداخل القائم بين الثقافة والحضارة راجع إلى العلاقة الوثيقة بينهما، فيصبح كلاهما دالاً على الآخر، ذلك أنهما يدلّان على تصوّر موحد للعالم إذا كنا بنضجان من متبع واحد سواء اتَّعلّق الأمر بالدين أو باللغة أو بالعادات أو بالتقاليد أو بالفنون، وهذا ما ينطبق على الثقافة والحضارة العربية الإسلامية إذ كلاهما يدلّ على الآخر، وهذا راجع لارتباطهما بالمصادر الرئيسية ذات الصلة والمتعلقة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتلازم انتشار اللغة العربية مع انتشار الإسلام، إذ كان نزول القرآن باللغة العربية، وكان النبي المصطفى (ص) عربياً، حتى أنَّ اللغة العربية صارت من الدّس، ومعرفته فرض واجب، وأنَّ فهم الكتاب والسنة لا يتمُّ إلاَّ بها وما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب «لَنْ يَزَالَه فَوْانٍ عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (يوسف: 2) ومن ثمَّ كان لتقافة والحضارة العربية الإسلامية دعائم أساسية: الإسلام والعربية، إذ عدتَّ العربية لغةً للثقافة والحضارة الإسلامية، وأداتها المعبر، والزناط الذي يربط بين أبناء الأمة الواحدة التي تُدين بالإسلام، رغم تبين أصولها العرقية، فقد استطاعت العربية بما حُرف عنها من غنى وخصوصية في مفرداتها أن تُعتبر عماداً صادفها العرب المسلمون من علوم اليونان والفرس والهنود وغيرهم، بحيث ما كاد ينتهي القرنان الأول والثاني للهجرة حتّى كانت خلاصة (16) هذه الثقافات قد وقمت ترجمتها كلّها للسان العربي، وليس ذلك فحسب بل أظهرت هذه اللغة مقدرة فائقة على تعريب بعض الألفاظ والمصطلحات ذات الأصل غير العربي ولم تقف عند ذلك الحد بل سرعان ما سعت إلى تحت مصطلحات جديدة أصيلة بعد أن دُوّنت بأحرف عربية من مثل «أرطيماطيقا»... (17).

أما الدعامة الثَّانية للثقافة والحضارة العربية الإسلامية، فتتمثّل في الإسلام نفسه كما يؤكّد على ذلك معظم الدّارسين، إذ يرجعون مولدها إلى نزول

جاء في لسان العرب (11): عاش يعيش عيشاً: الحياة وعائشه، عاش معه: عاشره، والعيشة ضرب من العيش والمعاش والمعيش، والمعيشة: ما يُعاش به وجمع المعيشة معاش قال تعالى: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ» (الأعراف: 7).

كما ورد في المعجم الوسيط: تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة ومنه التعايش السلمي وعائشه، عاش معه، والعيش معناه الحياة، وما تكون به الحياة من الطعام والمشرب والدّخل (12).

أما اصطلاحاً فيُراد بالتعايش «التقاء إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة، العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم وتعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون لما فيه خير للناس كافة» (13)

د- الآخر :

يُرد مصطلح «الآخر» أو «الغريب» في القرآن الكريم في اللغوية مقابل مصطلح «الذات» أو «الذات» كما جاء في تعريفات الجرجاني: ذات الشيء دلالة على نفسه وعلى عينه، والذات لـكل شيء ما يخصّه وما يُميّزه عن جميع ما عداه (14).

والآخر بالفتح، كما ورد في لسان العرب أحد الشّيعين... ويرد بمعنى «غير» كقولك رجل آخر وثوب آخر (15)

تلك بعض المفاهيم المتعلّقة بالثقافة والحضارة والتعايش والآخر يجمع بينها خيط رابط مع اختلافات دلالاتها، ويتمثّل في العلاقة القائمة بينها وبين الإنسان الذي يجعل من الثقافة سلوكاً يُميّزه عن غيره من الموجودات باعتبارها الكائن الوحيد المعنى بالحضارة والتعامل مع غيره والتعايش معه من متعلّق ونزّه إلى التمدّن والتحضّر والسعي إلى إحلال التعايش السلمي بينه وبين بني جنسه على البشر على أساس الاحترام المتبادل والتعاون المشترك في مجال الإبداع.

الوحي السماوي على محمد عليه الصلاة والسلام بغار حراء، والذي يشرّ بأنه رسول الله للعالمين، وأنه حامل لواء تلك الثقافة والحضارة إلى العالم أجمع (18).

فلقد جاء الإسلام عقيدة تغايب الروح والعقل ممّا وتدعو إلى تهديها وتجمع بين الدين والدين، وتحقق التوازن بين متطلبات الزوج والمادة فتحقق لذلك الرباط القوي، والتلازم المثلين بين العربية والإسلام، ممّا دفع بالبعض إلى التساؤل أيّ الصنفين أرحح، العربية أم الإسلام؟ ومعبدة أدقّ هل هي ثقافة وحضارة عربية إسلامية أم إسلامية عربية؟

فكانت الأجوبة متباينة إذ هي عند البعض عربية إسلامية وإسلامية عربية عند البعض الآخر، وكل يسوق مبرراته، وإن كان الإسلام والعربية صنوين لا يفرقان، فعليهما حتماً أن يضيأ على طريق واحد، فهما بمثابة اللحم والبدن، وإن اختلفا في سرعة الانتشار، فسبقت اللغة العربية الإسلام في عصر الخلفاء الراشدين وسبق الإسلام العربية في العصر العباسي، ولكن هذا التسوّل لم يؤلّ بالمرّة إلى فصل أو تباعد بينهما (19).

وكان كل من يعتنق الإسلام عليه السلام يتعلّم العربية لفهم القرآن الكريم من جهة والوقوف على أركان الإسلام وأحكامه من جهة أخرى.

وكثيراً ما كان انتشار اللغة العربية يمهّد إلى انتشار الإسلام وثقافته وحضارته، وذلك بشهادة كثير من الدارسين وخاصة المستشرقين مثلما أثبت ذلك المستشرق الروسي «بيرونوف» في كتابه «الحضارة الإسلامية» حين قال «صار الإسلام ديناً رغبته فيه أكثر الشعوب، واتخذت العربية لغة لها بما في ذلك الشعوب غير المسلمة» (20).

وأرجع «بيرونوف» انتشار الإسلام واللغة العربية إلى تسامح العرب الفاتحين الذين لم يعتمدوا قوّة السلاح لنشر لغتهم، كما فعل الجرمان والماعول والفرس، فقال: «ويمكن تفسير رواج اللغة العربية بأن العرب لم يعتمدوا على قوّة السلاح كالماغول والجرمان والاييرتين القدامى...» (21).

نجم عن كل ذلك تعايش إنساني وتفاعل حضاري لا نظير له في تاريخ الثقافات والحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانية إلى حدّ أن أصبح الآخر جزءاً لا يتجزأ من الذات العربية الإسلامية إذ جعله الإسلام واجباً على أنبائه الاعتراف به والعيش معه كما جعل الأقوام والشعوب والثقافات والحضارات المختلفة جزءاً من نسيجه في إطار التنوع الإنساني الذي أرادته خالق الكون.

وهذا يؤدّي بنا إلى التساؤل : ما حقيقة الاختلاف والتنوع الذي عرفته الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في أزمنه عصورها.

3 - الاختلاف والتنوع :

إنّ المتأمل في المسألة يجد أن الاختلاف جيلة بشرية وستة كونية، وذلك عائد إلى اختلاف المدارك وثقافات العقول إذ جاء الإسلام مُقرّاً الإخاء البشري بصريح القرآن الكريم كما ورد في أكثر من آية من مثل قوله سبحانه : «إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ» (الذاريات : 8)

ونوله حلّ حلاله «وَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ» (مريم : 37)، وقوله حلّ شأنه : «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يُبَيِّنُكُمْ لِمَا أَنَاكُمْ فَأَسْتَفُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ أَنَّهُ مَرْجِعُكُمْ حَمِيماً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ بِهِ تَخْتَلِفُونَ» (المائدة : 48).

فالله سبحانه خلق النّاس على تلك الشّكالة من تباين العقول والمدارك، إلى جانب اختلاف السننهم والأولهم الأمر الذي يؤدّي عادة إلى التعدد في الآراء والأحكام والمواقف، كما جاء في قوله جلّ شأنه : «ومن آياته خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتَكُمْ وَالْوَأَنَ» (الزّوم : 22).

وإنّ كل ما في الكون يدلّ على أن الاختلاف سنّة طبيعية (22)، إذ كل ما يشاهد على الأرض من رطب ويابس وحَيٍّ وجامد لم يكن ليتم ما هو حاصل لو أنّ البشر خلّقوا سواسية في كل شيء، الأمر الذي بنجر

عن اتعدام التباين والتواحم والتنافس والتعارض الذي يُلازم الأنام بكل حوارهم طوال حياتهم بصريح الآية: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقْتُمْ» (هود 118 - 119).

ولا بُد من الإشارة إلى أنَّ الاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني وهو الوجه الآخر والنتيجة الحتمية لواقع التعدد أي أنَّ التعدد لا بد أن يستدعي الخلاف ويقتضيه (23).

فالاختلاف أمر واقع ومظهر طبيعي من مظاهر الحياة البشرية والاجتماع البشرية كما يؤكد على ذلك علماء الاجتماع وكما تتجلى هذه الظاهرة بين الأفراد، تتجلى بين الجماعات، فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود متحقق سواء من حيث الوجود المادي للإنسان أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة

هذا ولا يشكل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون اتعراف المفاهيم والتطلعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ، وإنما هو مُكون أصيل من مكونات حقوق الإنسان.

ولذلك أقر الإسلام حقَّ الاختلاف، واعتبره من العوامل الطبيعية وجعل التسامح والعفو سبباً لتعاطي والتعامل بين المختلفين من بني البشر، فالاختلاف إذن ناموس كوني وحبلة إنسانية (24).

وتبعاً لذلك فإن الإسلام دعا إلى التواصل والحوار والمحبة والرحمة وتنمية الجوامع المشتركة (25) المقابلة للاختلاف إذ جاءت آيات الذكر الحكيم مؤكدة على الأخوة والألفة والرحمة والذمع بالنبي هي أحسن مصداقاً لقوله تعالى «إِذْنَعُ بِالنَّبِيِّ أَحْسَنَ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: 34).

وعطفاً على كل ذلك فإنَّ الثقافة العربية الإسلامية لا تنظر نظرة أحادية للتاريخ الإنساني بل نراها تعتمد إستراتيجية التنوع والاختلاف التي تستمدّها تحديداً من اعتراف الإسلام بذلك بصريح الآية الكريمة: «... وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ...» (هود 118 - 119)

ولكن هذا الاختلاف وهذا التنوع - كما سبقت الإشارة إليه - هو إيجابي وبناء لا يُقضي إلى المنازعة والمجادلة القضية إلى التوتر والمواجهة والصدام، ولكنه يتدبّر بذنار العفو والرحمة والتسامح والتعايش مع الآخر.

فالهوية الثقافية العربية الإسلامية بما هي وعي الذات وليست إذن شيئاً جامداً، كما أكد الحكيم والفيلسوف محمد إقبال (ت 1938 م)، لأنَّ وعي الذات عنده هو شرط وعي العالم، ويتطلب ذلك بناء علاقات سليمة مع الآخر إذ عن طريق الخصوصية الذاتية تتعرّف الشعوب على نفسها وتُعرّف بلذاتها.

ولمّا كان الخاص هو المقضي إلى العام فإنَّ الانتقال من الخصوص إلى العموم هو التدرج المنطقي القويم مضدّاً لقرول مدعي «يا أيها الناس إِنَّا خلقناكم من ذَكَرٍ وَأُنْثَى وجعلناكم شُعوباً وقبائل لِّتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ» (الحجرات: 13).

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أنَّ الأنا تتجلى في ثلاث الأخر والآخر يتحدث من خلال الأنا وأن الهوية هي التي تحقّق تميّز الأنا عن الآخر، وتعطيه القدرة على تجاوز التحديات.

والتأمل في هذا السياق، وفي خصائص الثقافة العربية الإسلامية التي نحتت هوية المجتمع العربي الإسلامي يجعلها تستند إلى الرّبط بين الإيمان والعلم والعمل، وتتشبّه بالإنسانية والواقعية والتوازن بين الروح والمادة والاستمرار والانتشار والتنوع الثقافي الذي هو مفهوم قرآني أصيل، إذ جعل الخالق سبحانه التنوع في طبائع البشر جبلةً كونيةً فيه إلى درجة أن كان هذا التنوع سمة بارزة من سمات لثقافة والحضارة الإسلامية وخاصة التنوع الثقافي الذي ازدهر طوال ثمانية قرون عرّفت فيها تعدّد الهويّات وتنوع المجموعات التي نالت رعاية منقطعة النظير.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الدارس يُدرك أنَّ الثقافة العربية الإسلامية لم تكن فائدة التواصل والتناقص الحضاري،

بل على العكس من ذلك فإنّ الافتتاح ورفض استبدادية المغلق كان سمة بارزة من سمات تلك الثقافة.

كيف لا وقد استطاع المسلمون الأوائل وبناء الحضارة الإسلامية أن يتمثلوا الحصاريتين :

اليونانية بمقولاتها ومنطقها، والفارسية بنظمها وروحانياتها، إذ أدخلوا ما أخذوه من الحضارتين في صلب حضارتهم، فكانت الإفادة وكانت الإضافة في مجالات العلوم المختلفة، كالفلسفة وعلم الكلام والمنطق والتصوف والفقه وأصوله، واللغة، وسائر العلوم الإنسانية الأخرى.

وهذا بالتالي يؤكد على حركة الثقافة العربية الإسلامية وعدم جمودها على الزعم من قيامها على أصول ثابتة، وهذا ماجعل الفيلسوف المعاصر محمد إقبال (ت 1938) يثني على خاصية الحركة (26) داخل الثقافة الإسلامية ومقاومتها للجمود وللاتغلاق وتشرتها مبدأ العقلانية والاجتهاد، إذ يرى أن الإسلام كوحدة روحية مثالية يضمن مبدئين أساسيين يتعاقدان الفكر والمجتمع على مسيرة التغير المستمر في تعاليمه الواسعة وهما ختم الرسالة والاجتهاد في الأجكام

حدثت الإضافة بناءً على تلك الحركة التي عرفتها الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في بحر قرنين من الزمان، فلم يأت القرنان الثالث والرابع إلّا وقد بلغت التخصيب والازدهار الذي عكسته المراكز العلمية المتعددة والمتشعبة في كل من بغداد والقيروان وقرطبة وإشبيلية في الأندلس، وبخارى وسمرقند في آسيا الوسطى، إذ كانت تلك العواصم بمثابة المنارات التي يُشع منها نور العلم وبريق الحضارة ليضيء آفاق الدنيا شرقاً وغرباً بما في ذلك أوروبا التي كانت تعيش ظلاماً دامساً.

فلقد ظلّ العرب قرونًا طويلة يحملون رسالة العلم والإبداع في شتى فنونه، فكتبوا في ميدان الدراسات الإسلامية - كما أشرنا - وفي مجال العلوم الصحيحة من رياضيات وطب وفلك وصيدلة، فكانوا بحق رادة البشرية في ساحة الحضارة (27)، قساهموا بذلك في

بناء النهضة العلمية العالمية وساعدوا أوروبا على أن تبني نهضتها. فكانوا بحق أساتذة العلم بلا منازع، كما شهد بذلك المتصفون من علماء أوروبا نفسها الذين اعترفوا بالفضل لدور الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في نهضتهم وتقدمهم، وفي تقدّم الحضارة الإنسانية في مختلف الميادين.

فهذا الباحث «فلوريان» يقول : «كان للعرب عصرٌ مجيد عُرفوا فيه بانكبايهم على الدّرس وسعيهم في ترقية العلم والفن، ولا نبأغ إذا قلنا إنّ أوروبا مدينة لهم بخدمتهم العلميّة التي كان لها العامل الأكبر في نهضة القرنين الثالث عشر والرّابع عشر للميلاد» (28).

ويؤيد هذا الرّأي ما ذهب إليه العالم الفرنسي «كرادوفو» والمتعلّق في أنّ العرب كانوا على عكس الرّومان الذين لم يحسنوا القيام بالمراث الذي تركه اليونان، وإنّما حفظ العرب علم اليونان وأتقنوه، ولم ينفوا عند ذلك الحد بل سعوا إلى ترقية ما أخذوه باذلين الجهد في تحصيله وتحسينه وإثباته حتى سلّموه للعصور الحديثة وهم فوق ذلك أساتذة أوروبا (29).

وأشاد الباحث «غوستاف لوبون» بعلوم العرب التي أخرجت الغرب من توخسه وساعدته على التّقدّم فقال: «نعملي لنا أن الشرّقيّين هم الذين أخرجوا الغرب من التوحش وأعدوا النفوس إلى التّقدّم بفضل علوم العرب وآدابهم التي أخذت جامعات أوروبا تُعول عليها، فانبثق عصر النّهضة منها ذات يوم» (30).

وتعدّ الباحثة الألمانية «سيجيريد هونكه» خير مثال على الحياد والإنصاف العلمي، وعلى الاعتراف بفضل العرب والحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، كما أكّدت على ذلك في كتابها الشهير «شمس العرب تسطع على الغرب» الذي تقول فيه: «إنّ الناس عندنا في ألمانيا لا يعرفون إلّا القليل عن جهود العرب الحضارية الخالدة ودورها في نموّ حضارة الغرب... لذلك لا بدّ أن تقدّم للعرب الشّكر على فضلهم الذي حرّمهم من سماعه طويلاً

4 - صور من التعايش مع الآخر في ظل الثقافة العربية الإسلامية :

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أنَّ العلاقة مع الآخر تدفع إلى تحديده، إذ يختلف هذا الآخر مع الأنا، كما يختلف الآخر من دائرة إلى أخرى، وتبعاً لذلك، فإنَّ الموقع الذي يحدِّده الإنسان لنفسه (الفرد أو الجماعة) هو بدوره الذي يحدِّد الآخر القريب أو البعيد.

فالآخر مثلاً بالنسبة إلى دائرة الدِّين، هو ذلك الإنسان الذي يسمي إلى دين آخر، أمَّا الآخر بالنسبة إلى الذات فهو المغاير لها، ومن ثمة يمكن القول إنَّ الآخر يتعدَّد ويتنوع بتعدُّد وتنوع دوائر مستويات الأنا والذات، فينبج من ذلك وجود آخر ديني ومذهبي، وحتى قومي وعرقي واقتصادي وجغرافي واجتماعي وسياسي (33).

يحدِّد كل ذلك إلى القول على لسان أحدهم «حدِّد ذلك يحدِّد الآخر»

فالعلاقة بين الذات والآخر جدُّ وطيدة، إذ لا يمكن تحديد الذات إلا بتحديد الآخر، ولا يمكن تحديدها إلا بوجود الآخر المختلف كمغاير لها (34).

ومن هذا المنطلق كان الآخر واضحاً ومحدَّداً في الإسلام لذلك جاء منذ ابتلاجه داعياً إلى التوافق الإنساني والتعايش مع هذا الآخر والتعاون بين شعوب المعمورة كافة دون إقصاء أو تهميش.

ويحقُّ للمسلمين من هذا المنطلق أن يُباهوا بتلك الدِّعوة التي تضمنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وذلك الموقف التَّيسُّل الذي وقفه نبي الرَّحمة محمد صلى الله عليه وسلم من الآخر وتحديداً أهل الكتاب من يهود ونصارى بصريح الآية الكريمة : «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آرِبَانِ» من دون الله «(آل عمران : 64).

والناس في الإسلام تخلقوا من نفس واحدة، وفي ذلك تأكيد على الأخوة والرَّحمة والتَّوادد وهي قيم

تعصَّب أعمى أو جهل أحق . . . ، وآته حان الوقت للتحدُّث عن شعب قد أثر بقوة على مجرى الأحداث العالميَّة، ويُدين له الغرب كما تُدين له الإنسانيَّة كافة بالشَّيء الكثير» (31).

حدث كل ذلك إثر الامتزاج بين نتاج الثقافات والحضارات السابقة على الإسلام، والثقافة والحضارة الجديدة التي أنشأها العرب المسلمون بعد الفتوحات، واستقرار الأمور واستتبهاها، وإشعاع نور العلم من مراكز أصقاعها المختلفة، فتأسست بذلك حضارة عظيمة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها (32)، وذلك بشهادة المتصفين من أعلام الغرب أنفسهم - كما وقمت الإشارة إلى بعضهم.

فلقد كان للفتوح العربية طابع خاص لا وجود مثله لدى الفاتحين الذين جاؤوا بعد العرب والبرابرة مثلاً الذين استولوا على العالم الرُّوماني، والأفراكي وغيرهم، استطاعوا أن يقيموا دولاً عظيمة، إلَّا أنَّهم لم يؤسِّسوا حضارة، وكانت غاية جهودهم أن يستبدوا من حضارة الأمم التي قهروها، ولكن العرب أنشأوا بسرعة حضارة جديدة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها، وعمَّكوا بسرعة عجيبة أيق من حمل العناصر المختلفة والمتنوعة والموجودة في الأمصار التي فتحوها على اعتناق دينهم وتعلُّم لغتهم، فضلاً عن حضارتهم الجديدة، ولذلك ظل نفوذ العرب بتلك الأمصار ثابتاً.

فالتفاعل بين الثقافة الجديدة ونتاج الثقافات السابقة كان حصيلة الانفتاح على الآخر والاستفادة من عطاءاته الفكرية والثقافية والحضارية في الميادين المختلفة التي نجمت عنها الحضارة العربية الإسلامية الرَّاهرة.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق : كيف كانت طبيعة العلاقة مع الآخر ؟ وكيف تمَّ التعايش معه؟ وأيُّ صور لذلك التعايش في ظل الحضارة التي بناها رادة وقادة البشرية في ذلك الزَّمان ؟.

مشتركة تساعد على إرساء علاقة وطيدة بين الأنا والآخر
بصريح الآية الكريمة :

«مَوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَمَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا»
(الأعراف : 189).

والتعارف لا يحصل إلّا بالتفاهم والتعاشيش والتآلف
والتسامح والتعاون، فلا إكراه للآخر على اعتقاد لا
يرضاه، إذ الاعتقاد لا يحصل إلّا عن طواعية، والقرآن
ينهى عن دفع الإنسان إلى اعتناق آية ديانة دون فهم،
ودون إدراك لحقيقتها، إذ إيمان المكره هو استعباد
وخضوع دون إرادة صاحبه بصريح قوله تعالى «لا إكراه
في الدين» (البقرة : 256).

إن ظواهر الآية يكشف عن حماية للإنسان الآخر
من أن يقع عليه الإكراه من قبل الأنا، ولكن باطنها
يكشف أيضاً عن حماية الأنا من الآخر، فهيم حماية
متبادلة بين الذات والآخر كي لا يقع على كثر منهما
إكراه ما لا يرضاه

والمعتقدات والثقافات لا يمكن أن تُفهم على الإكراه
لذلك راعى الإسلام هذا التوجه وأمر الخيرة لنبيه
ونهى عن الإيثار بالإكراه، وترك ذلك لرشد الإنسان،
ولاختياره الحُر حتى يتحقق بناء المجتمع الرشيد الذي يؤمن
عن وعي، ويدافع عن حقوقه ومكاسبه بحرية، وبتلك
الخبرة يضمن حريات وحرمان الآخرين ومكاسبهم.

وملامح التعاشيش والتفاهم في ظل الثقافة والحضارة
العربية الإسلامية ثابتة في المصدرين الأساسيين : القرآن
والسنة النبوية بدعوان دون موارد إلى التواصل الفكري
والاجتماعي والعائلي والأخلاقي بذليل جواز مخالطة
أهل الكتاب ومصاهرتهم ومواكلتهم ومشاربتهم والتعامل
معهم في كل مجالات النشاطات الاجتماعية مصداقاً
لقوله تعالى : «... ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا
الذين قالوا إنا نصارى ذلك ما من منهم قسيسين وراهبانا
وأنهم لا يستكبرون» (المائدة : 82)، وقوله سبحانه :
«وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل
لهم» (المائدة : 05).

والثابت أن الإسلام كان دائماً معترفاً بالآخر،
واقترت ثقافته الاختلاف والتعددية، كما تعاملت
مع كل الثقافات والحضارات التي تعاملت معها
بالتسامح والعدل.

هذا وتعددت صور التعاشيش مع الآخر في ظل الثقافة
العربية الإسلامية منذ العهد النبوي وحتى اليوم، ولم
يتحول ذلك التعاشيش إلى إشكالية إلّا بعد ما حاول الآخر
فرض سيطرته وعموديه المعرفي والاقتصادي والسياسي
بالقوة والجبروت وتحويل الشعوب إلى تابع مُستلب
والمقام لا يسمح بسرد كل صور التعاشيش مع الآخر،
ولكن حسبنا الإشارة إلى البعض منها، وتحديدًا في عهد
النبي، وفي عهد بعض الخلفاء الراشدين وفي العهدين
الأموي والعباسي.

- الحاشي العهد النبوي :

يجد الباحث في علاقة الإسلام بالآخر نموذجاً فريداً
في هذا التنوع إذ كانت حياة الرسول صلى الله عليه
وسلم تمثل والتفرد في رسم معالم منهج التعامس مع
الآخر، نصراً كان أو يهودياً أو حتى مجوسياً، وعلى
درجة سائر أصنافه وأتباعه ولعل أربع صورة يُصادفها
المرء في هذا الشأن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم
أصحابه بالهجرة إلى الحبشة وملكها التجاشي دون غيره،
طلباً للحماية، وحفاظاً على الدعوة الجديدة، فوجدوا
عنده كل الأمن والأمان، رغم ما تحمّلوه من مصاعب
ومشاق لينعموا بالحماية والعدل المفقود في بلادهم في
بداية الدعوة المحمدية، ولم يتردد واحد من المهاجرين
وعلى رأسهم الصحابي الجليل جعفر بن أبي طالب في
تنفيذ الأمر بالهجرة إلى التجاشي بدعوى أنه نصراني
وأنه غير مسلم (35).

ويحدثنا التاريخ أن الرسول عليه الصلاة والسلام
جعل «إبرأ يسطه دليلاً له في حجرته للمدينة ولم يكن
مسلياً (36).

كما أنه، صلوات الله عليه وسلامه قبل هديّة المقوقس

عظيم أقباط مصر، والمتمثلة في ماريا القبطية التي بنى بها، وأعجب منها ولده الوحيد إبراهيم، فهو صلى الله عليه وسلم لم يرفض الهدية بدعوى أنها من غير مسلم، وقبلها قبولاً حسناً وأوصى بأقباط مصر خيراً (37).

أحدث الرسول الأكرم تحولاً حضارياً فريداً من نوعه، عميقاً في غرضه من أجل التعامل مع الآخر، فجاء ذلك الصنيع مسحماً مع صميم عقيدة الإسلام الداعية إلى الحوار ونيز التعصب والاضطهاد والإكراه، فأبطل التمايز القائم على اللون أو الدم أو العرق بصريح قوله عليه الصلاة والسلام: «كلكم من آدم وأدم من تراب»، و: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى...»، وقوله صلوات الله عليه: «من ظلم معاهداً أو انتقص حقه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة» (38).

ومن صور تعامل نبي الرحمة مع الآخر إذنه لنصارى نجران بدخول مسجده الشريف، ولمّا حلّ بهم صلواتهم أذن لهم بالصلاة فيه فصلوا إلى المشرق (39).

ب - في عهد الراشدين :

وسار الخلفاء الراشدون على خطى الرسول الأكرم في تعامله مع الآخر، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه وقف موعباً جيش أسامة بن يزيد قائلاً: «أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر (40) فاحفظوها عني :

ـ لا تخونوا، ولا تغلوا.

ـ ولا تغدروا ولا تغفلوا.

ـ ولا تقتلوا طفلاً صغيراً.

ـ ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة.

ـ ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه.

ـ ولا تذبحوا شاة، ولا يعيراً إلا لما كلكه...».

وتمثل المهدة «العمرية» مع أهل «إيليا» بالقدس خير

مثال في التعامل مع الآخر ذلك أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما حان وقت الصلاة ودخل كيسة بيت المقدس لم يصل داخل الكنيسة، حفاظاً منه وضماناً لبقائها بعهدة أهلها، وكى لا يُقال: هنا صلى عمر، وسنجعل مكان صلاته مسجداً، لقد خرج عمر رضي الله عنه وصلى بجوار الكنيسة حيث بُني مسجد عمر.

هذا وقد أعلّى عمر بن الخطاب لأهل «إيليا» أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وأن لا يُكرهوا على دينهم ولا يُضار أحد منهم (41).

ج - في عهد الأمويين والعباسيين :

وتتوالى صور التعامل مع الآخر كما جاءت في العهدين السابقين، وخاصة أيام اتساع الفتوحات العربية الإسلامية شرقاً حتى السند وما وراء النهر حتى حدود الصين، وغرباً حتى طليطلة وإشبيلية بالأندلس.

ومن مثال التعامل مع الآخر والاعتراف به، والتعايش معه، جاء في كتاب فتح السند الذي تضمن وصية دافع الإقليم محمد بن القاسم الثقفي (سنة 96 هـ) عنده الفاعين ما نضه

«لا تقتلوا أحداً غير المسلّح المحارب، ومن كان بيده السلاح وهو هارب فخذوه أسيراً، ومن أراد الأمان وأعلن الطاعة، فاتركوه، ولا تدخلوا البيوت الأمانة» (42).

هذا وعرفت أيام العباسيين تعايشاً عجيبياً بين شعوب متعدّدة ومختلفة، جمعت بينها قيم خالدة، ساعدت على حسن العلاقة وجميل التقاهم، فلم تعرف الدولة في عهدهم نفرة وتعبساً بين أهل الأديان، ولا بين المسلمين وغيرهم من أهل اللّمة، بل على العكس من ذلك، عرفت حياة إنسانية آمنة وخصيبة.

وما أضفى على ذلك التنوع الثقافي رُحماً شديداً إشراف خلفاء بني العباس على ما كان يدور من مناظرات كلامية وحلقات علمية احتضنتها المراكز العلمية

غير المسلمين في مختلف الاختصاصات العلمية والمعرفية من هندسة وجبر وفلسفة وطب وصيدلة ومنطق.

أدى كل ذلك الانفتاح والتواصل مع الآخر إلى أن تتفاعل الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأخرى وتأخذ منها وتضيف إليها، الأمر الذي أوصل إلى ذلك الثراء العلمي العالمي الفريد، وذلك التنوع الثقافي المتميز، وتلك الخصوبة الحضارية التي لم تعرف الإنسانية مثيلاً لها خلال الثقافات والحضارات السابقة. / .

التي كان لها إشعاعها المعرفي والعلمي، وخاصة بيت الحكمة ببغداد التي كانت تزخر بمشاهير العلماء من العرب وغيرهم، والمسلمين وغير المسلمين من التصاري الساتوريين الذين كان لهم الفضل الأكبر في ترجمة التراث الحضاري والثقافي للحضارات السابقة إلى العربية (43).

والثابت أن ذلك البناء الثقافي والمعرفي والحضاري ما كان ليحصل لولا جو التسامح والحرية والانفتاح على

المصادر والمراجع

- (1) جمعية البرلمانيين التونسيين : حوار الحضارات والتضامن الدولي، تونس، 1982، ص 16
- (2) ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف، مصر، قول تاريخ، مطبعة، 1/ 492
- (3) راجع ما ورد في مادة نكت، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- (4) زورور عفتان : إنسانية الثقافة الإسلامية، مدخل وتهد، بيروت، لبنان، 1982، ص 26
- (5) الشريف نادية : أحوال علمي الثقافة الإسلامية، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1981.
- (6) لثون : الأثر والوجود، ط 1، المؤسسة، تونس، شتيف عبد الحث، بيروت، لبنان، 1967، ص 348-349.
- (7) جمال أحمد محمد : محاضرات في الثقافة الإسلامية، نشر دار لكتاب العربي، بيروت، 1983، ص 44.
- (8) ابن منظور : لسان العرب، مادة «حصر»، دار المعارف، القاهرة، مصر، دوت تاريخ، 2/ 906-907
- (9) راجع ما ورد في المعجم الوسيط تحت مادة «حضر»
- (10) أنظر ما ورد في المعجم الفلسفي لصاحبه جميل صالبا، 1 / 475 - 477
- (11) ابن منظور : لسان العرب، مادة «عاش»، 4 / 3190.
- (12) المعجم الوسيط، 2/ 619 - 640، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- (13) التويجري عبد العزيز : الحوار من أجل التعايش، ط 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1998، ص 76.
- (14) الجرجاني : التعريفات، الآثار التونسية للنشر، تونس، 1971، ص 57
- (15) لسان العرب، 1/ 38.
- (16) محاضرات في الثقافة الإسلامية، ص 369.
- (17) عاشور سعيد عبد الفتاح : عمان والحضارة الإسلامية، نشر جامعة السلطان قابوس، عُمان، 1989، ص 48.
- (18) الحروبوطي علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
- (19) الحروبوطي علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
- (20) برتولد لادبيير : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط 4، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1966 ص 63.

- (21) المرجع نفسه.
- (22) الحروب علي حسن : الحضارة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1977، ص 30.
- (23) برنولد فلايبر : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط 4، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1966، ص 63.
- (24) المرجع نفسه.
- (25) محفوظ محمد : الآخر وحقوق المواطنة، ط 1، نشر مركز الزلية للتسمية الفكرية، دمشق، سوريا، 2005-2006، ص 10.
- (26) إقبال محمد : تجديد التفكير الديني في الإسلام، المبحث الخاص بـ «مدى الحركة في الثقافة الإسلامية»، القاهرة مصر، 1968.
- (27) طلفاح حبر الله : حضارة العرب في الأندلس، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977، ص 7.
- (28) طوقان حناط : نزات العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، ليد، بدون توزيع، ص 25.
- (29) المرجع نفسه.
- (30) الحروب علي : الحضارة العربية الإسلامية، ص 30 - 38.
- (31) راجع ما جاء في كتاب الباحثة «سبريد هوك» شمس العرب شطع على العرب
- (32) الحروب علي : الحضارة العربية الإسلامية، ص 77.
- (33) محفوظ محمد : في معنى الآخر ضمن كتاب «الآخر وحقوق المواطنة»، ص 15.
- (34) المرجع نفسه.
- (35) د. الحليل محمد الشند : حوار مع الآخر، د. فود، لطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1999، ص 48.
- (36) المرجع نفسه.
- (37) المرجع نفسه.
- (38) رواه أبو داود في الخرائج والإمارة
- (39) ابن هشام : السيرة، ط 1، 1543، 1170.
- (40) أبو خليل شوقي : الإسلام، انقدهم والتعويض بين الشعوب، دار الفكر، د 1، دمشق، سوريا، 1997، ص 39.
- (41) المرجع نفسه، ص 24.
- (42) المرجع نفسه، ص 32.
- (43) اخيهي أحمد : الإسلام والآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2005، ص 254.

ملاحم من التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال «روح التحرر في القرآن» (1)

محمّد بن الطيّب

I - في مفهوم التنوير :

رغم أنّ مصطلح «التنوير» قد ارتبط في الأذهان بالتنوير الغربي الحديث و يفتكزي عصر الأوربي روسو وفولتير وديدرو وغيرهم، فإنّ أحد أن التنوير لم تخل منه أي حضارة (2)، وما التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر إلّا مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميّز كلّ حضارة، إذ لا بدّ لكلّ حضارة من حركة تنوير وتجهيد، في مقابل اتجاه المحافظة والتقليد، والتنوير العربي الإسلامي تعود جذوره إلى صورة فنية أثرية في الثقافة الإسلامية، فهو مشتق من لفظ النور من آية النور في سورة النور: «نُورٌ عَلَى نُورٍ» (3)، قبل أن تشير إلى التنوير الغربي، وهي تشير أيضا إلى نتاج التجربة الصوفية العرفانية الإشرافية التي عاشها السهروردي (ت. 587هـ/ 1191م) وعبر عنها في تصانيفه، حيث رأى النور مصدر الوجود ومأميته، ورأى الخلق فيضاً وإشراقاً (4).

ولذلك كان التنوير العربي عند علماء الزيتونة كما عند غيرهم من رواد النهضة العربية الإسلامية مستندا إلى الأساس الديني بخلاف التنوير الأوروبي، وإن شاركه

معظم خصائصه، ومن ثمّ كان من أخصّ خصائص التنوير العربي الإسلامي الدعوة إلى التجديد الديني دون أن يكون القصد نقد الدين في ذاته أو الدعوة إلى الإلحاد، وإنما تنقية الدين بما علق به من غبار القرون بدعا وشبهات وخرافات بما لا يتفق مع الجوهر النقي للدين، ومعارضة الجور/ومناصرة الاجتهاد، فكان التنوير تحميرا للدين من ربة الأساطير والخرافات ونضالا ضدّ تخلف المسلمين، فهو محاربة للجهالة وإزالة للغطاوة عن الأبصار حتّى ترى النور، بينما لم يكن التنوير الغربي في جوهره مسيحياً، بل كان معاديا للمسيحية (5). وفي هذا فرق عظيم بين التنوير العربي الإسلامي والتنوير الغربي، فمرجعية الأوّل بقيت إسلامية بينما كانت مرجعية الثاني عقلية محضا.

ولكنّ مجال الاشتراك بين غمطي التنوير فسح، فالتنوير مفهوم كلّّي جامع ذو أبعاد ثقافية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وجمالية تؤلف نسقا متكاملًا ملتزما بمجموعة من القيم الإنسانية العليا، قيم الحرية والعدالة والعقلانية والتقدم. لقد ارتبط التنوير بجملة من المبادئ مدارها على تمجيد العقل والتفكير العقلاني المتحرّر من سطوة المسلّمات وسيطرة الغيبيات والخرافات والإيمان

وإنما مهتداً بالحديث عن مفهوم التنوير وأبرزنا أهم خصائصه وأبرز مميزاته ليكون لنا مدخلاً للوقوف على طبيعة التنوير في فكر الثعالبي باعتباره أحد العلماء الأعلام الذين أنجبتهم الزيتونة وساهمت في تكوينهم لاختيار مدى إسهامه الفكري في حركة التنوير العربية الإسلامية، إذ لا سبيل إلى تحقيق نهضة حقيقية متجذرة من دون حركة تنوير حقيقية، ولا تقدم من دون فكر تنويري.

ولا يعني استرجاعنا لفكر الثعالبي أننا مستنزع في قراءته منزعا تمجيدا يقتصر على كشف بعض معالم التنوير عنده، وإنما نحن نستدعيه لنمارس على فكره فاعليتنا التنويرية، فلا نقف عند إظهار مزاياه وقصص مجهوده التنويري، بل نتجاوز ذلك إلى نقده وتقييمه والكشف عن خطايا خطابه، فلنسا نروم التماهي معه ولا الانقطاع عنه، وإنما نروم قراءته قراءة «كاشفة» تنويرية تكون بمثابة نور على نور» (10)، نريد رؤية ما لم يره المستير

II - من تجليات التنوير في كتاب «روح التحرر في القرآن» :

1 - حضارياً :

يتجلى المنزع التنويري للثعالبي منذ الفصل الأول من كتابه وعنوانه «مقارنة بين مصر وبقية الأقطار الإسلامية»، فهو بمنزلة التمهيد لسائر فصوله والمدخل الموضح للإطار العام الذي تندرج فيه قضاياها، هو فائحة الكتاب المجلية لإشكاليته العامة وهي البحث عن أسباب النهضة وشروط التقدم وعناصر الترقى مع التنبيه إلى أسباب التخلف ومظاهر الانحطاط وعوامل السقوط، فمن الواضح بدءاً أن الهاجس المحرك لفكر الثعالبي في هذا الكتاب والباحث على تأليفه إصلاحي نهضوي يتسج على منوال رواد الحركة الإصلاحية المصرية ويعلم إعجابه بالتجربة النهضوية التي قادها محمد علي باشا،

بكرامة الإنسان وحرية وقدرته على التقدم والإيمان بحرية العقل في نقد المسلمات، ذلك أن أخص خصائص الرؤية التنويرية أن تكون رؤية عقلانية متحررة. ولذلك سيطرت على الفكر التنويري فكرة التقدم والإصلاح وتغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومحاربة الاستبداد والعمل على قبض أيدي الحكام عن الظلم.

إن التنوير استنارة بأنوار العقل ضد التعصب والحكم بلا برهان، هو «خروج على التقليد وعارسة للاختلاف المنتج والمغايرة الحصرية» (6)، وهو انحياز إلى الحرية بكافة أشكالها ومجالاتها، حرية الفكر والتعبير والرأي والعمل، وهو ثابت من ثوابت المشروع التحديشي.

ومن خصوصيات الفكر التنويري أو المستير بالإضافة إلى نظريته الشمولية الكلية أنه جامع بين الفكر والعمل، يصدق ذلك على سمة لواء التنوير في المجتمعات العربية، فقد كانوا صفوة مثقفة، وكانوا يعتبرون عن رفض الواقع البائس والثورة على الوضع القائم. فالتنوير من جانبته العملي تعبير عن التمرد على البائس والظلم عليه والرغبة في تغييره، فهدف للتنوير إحياء ثقة ثقافية واجتماعية وسياسية من حال التخلف والجمود إلى التقدم والحياة، إنه نقلة من الثقافة التقليدية المتوارثة الساكنة الجامدة الرائدة التي تخشى التغيير بدعوى المحافظة على توازن المجتمع إلى حالة ثقافية على غاية من الحيوية قوامها تقبل الجديد وتطويعه بما يتلاءم مع رغائب المجتمع وتطلعاته وتقاليد ومتطلباته (7)، وتلك هي «البنية الكفاحية للتنوير» (8).

إن التنوير عملية تغيير إرادي عقلاني شامل يتناول أساليب التفكير والسلوك والقيم ونظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم ومكانة الفرد في المجتمع والنظرة إلى الحياة، ومعنى ذلك أن التنوير ليس مجرد تغيير ثقافي أو اجتماعي جزئي، وإنما هو تغيير كلي ينعش من الرغبة الرواعية في الإفادة من ثقافة الغالب المتقدمة لتبديل الأوضاع القائمة المفروضة المفروضة، ابتداء الخروج من حالة التخلف الشامل (9).

فهذا الفصل يظهر الانتماء الفكري إلى التيار النهضوي العربي الإسلامي، ويبرز وشائج القربى وعناصر الوصل بين فكر الثعالي ورواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي عموماً.

إنّ هذا الفصل توطئة لمباحث الكتاب ووضع لها في إطارها العام، فلا عجب أن يكون منطلق الحديث التجربة النهضوية المصرية بالإلماع إلى بواعثها وأسبابها والتنويه ببعض مظاهرها وآثارها، فضلاً عما يجتله القطر المصري من ثقل بشري وحضاري وماله من منزلة متميزة في العالم الإسلامي، فإنّ مصر هي البلاد العربية الإسلامية الأولى التي انتهت من غفلة التخلف منذ الحملة العسكرية البونابارية التي كانت صدمة حضارية حقيقية أظهرت البون الشاسع بين أوروبا المتقدمة والبلدان الإسلامية المتخلفة.

وأنّه من اللافت للنظر اكتفاء الثعالي بالتنويه بالدور الحضاري التحديث الفرنسي في مصر، فهو يظهر الجانب المشرق للحضارة الأوروبية مجسّماً في الدور التعليمي الذي نهض به العلماء والرحالون الأوروبيون في النخبة الثقافية، إذ ارتقوا - حسب رأيه - بالتكوين الثقافي للمصريين والدور التحديثي الذي نهض به الضباط والعلماء الفرنسيون المشتبهون بمبادئ الثورة الفرنسية من الباحية الإدارية والتنظيمية إذ ساعدوا محمد علي باشا على تحديث أجهزة دولته وتنظيم جيشه (11)، بل إنّه يظهر هؤلاء العلماء والصراط الفرنسيين في غاية الطيبة والوداعة والدمائة ومنتهى الإخلاص في خدمة الباشا يعرفونه أسرار نجاح بونابارت في احتلال مصر ويطعمونه على أسباب تقدم أوروبا ويستخرون جهودهم لخدمة قضيتهم «ولم يخفوا عنه أي شيء» كما كانوا يعرفونه (12)، كما يظهر لنا نزعة الثعالي الانتقائية واضحة جلية (13)، إذ لا يمكن أن يكون هؤلاء الأجانب مبرّزين من كلّ غرض منزهين عن كلّ غاية وهدف، بل إنّ التاريخ يشهد أنّ هؤلاء كانوا الطلائع الأولى التي مهدت لما ستشهده مصر بعد محمد علي من تفاقم النفوذ الأجنبي فيها، والذي أفضى إلى النيل من سيادتها بالتحكّم في

ميراثيتها، ثمّ أدّى في النهاية إلى الاحتلال الإنكليزي، فضلاً عن أنّ الثعالي يغفل عن الدور الأوروبي الفعّال في إجهاض المشروع النهضوي المصري عندما استعمرت أوروبا خطر قيام نهضة مصرية حقيقية على مصالحها الاستعمارية. فلم يكن تشجيعها لمحمد علي في البداية إلاّ تكتاية بالدولة العثمانية بتحريضه على النزعة الاستقلالية.

لقد سكّث الثعالي سكوتاً مطبقاً عن الوجه المظلم لأوروبا، الوجه السياسي والعسكري البشع والشرع الاستعماري التوسعي البغيض المائل أمام الأعين في احتلال الجزائر وتونس ومصر. ولا شك عندنا في أنّ الثعالي يميّز بين وجهي الآخر الغربي وجه الغرب الحديث الغازي لبلاد الإسلام، ووجه الغرب ذي المشروع الحضاري التحديثي، غرب الثورة من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية والتقدم العلمي والتقني، ومقاومة النظم الاستبدادية، وسيادة العقلانية وإشاعة التنوير، وما سكّوته عن الوجه الأول إلاّ خدمة لحفّة خطابي اللياقة التي تنوير العقول وتحرير الأذهان من الأوهام وتحريكهم تحرّري للقرآن، فسياق الخطاب سياق تنوير وليس سياق تنديد بالآخر الغربي، ومن ثمّ كان السكوت عن المشروع الغربي الامبريالي التوسعي والتنويه بالمشروع الغربي الحضاري التحديثي يخدم المقصد التنويري للخطاب، ويردّ بطريق غير مباشر على تيار الجمود الهارب إلى الماضي المستنجد بالتراث النافي لكلّ اقتباس عن الآخر الغربي، ويعتبر عن نظرة عقلانية لقضايا الواقع بالدخول في حوار مع الآخر ابتغاء الاستفادة منه في تحقيق النهضة المنشودة

ولا أدلّ على ذلك من إثبات الثعالي للمدرس الذي استخلصه محمد علي من معاونيه الأوروبيين، وهو أنّ لا سبيل إلى النهوض إلاّ بالأخذ بأسباب العلوم المحقّقة للتقدم الحضاري، ولكنّ اكتساب هذه العلوم مشروط بعقول متفتّحة مستتيرة تخلصت من الأفكار المسبقة وتحرّرت من الأوهام والخرافات، فلا نهضة من دون تنوير العقول، ومن ثمّ فاقتراب العلوم الأوروبية لا يكفي

لتحقيق النهضة ما لم تنهت العقول والأذهان لتقبلها، وهذه العبرة المستخلصة من تجربة محمد علي إنما هي في الحقيقة تعبير عن التوجه النهضوي الذي يندرج فيه روح التحرر في القرآن، وهو التوجه التنويري التحرري العقلاني المحارب للجهل والخرافة والتعصب.

ولكن الثعالي في سبيل خدمة هذا المقصد من كتابه يطلب شاهدا تاريخيا قريبا يؤيده والمؤجدا واقعا يؤكدُه ومثالا يحتذى بسدّه، فيعمد إلى قراءة انتقائية للتاريخ تنطوي على مغالطة تاريخية واضحة، إذ لا يعلم أن محمد علي قد «فرض تفسير القرآن في اتجاه تحرري» (14)، فقضاي علم التفسير في عصره أن يكون درسا من دروس الأزهر وأساليب التعليم فيه كانت عتيقة تقليدية كما هو مشهور، ولم يكن محمد علي وأبنائه من بعده معنيين بإصلاح الأزهر، فقد كان همة الأكبر أن يحكم قبضته على مصر وأن يوسع نفوذه بما جاورها وأن يحقق استقلالها عن الخلافة العثمانية، ولذلك انجذبت تجربته النهضوية وجهة عسكرية أساسا

يدعم ما ذهبنا إليه جنوح الثعالي إلى العنصرية، إذ لا دليل على ما ذهب إليه، فلا حديث عن هذا النخبة من الفقهاء والعلماء الذين ساعدوا محمد علي في تفسير القرآن تفسيراً متحرراً يثير الإعجاب (15)، ولا نعلم تفسيراً للقرآن طهر في تلك الفترة بحمل هذه الخاصية التحررية، بل إن الأمر يصل إلى الحديث عن مدرسة في التفسير مزعومة لا نعلم عنها شيئا، وإنما هي محض خيال من الكاتب فضلا عن التناقض الذي ينطوي عليه تشبيه الفهم التحرري الذي يشر به بفهم الصحابة (16)، فكيف تلتقي السلفية بالتحررية ؟

وفي السياق نفسه نشير إلى المبالغات التي تظهر مصر وكأنها جنة الدنيا بحضارتها المتقدمة بنعم أهلها في الرخاء والسعادة ويفخرون بقطرهم الثري المزدهر. وإلحق أن هذه الصورة المشروقة لمصر تحاكي الحقيقة التاريخية، إذ الذين كانوا يعيشون على هذا النحو الذي وصف إنما هم أسرة محمد علي ومواليهم وأتباعهم، أما بقية الشعب المصري ومعظمه من الفلاحين فكانوا يرزحون تحت وطأة

المظالم كالسخرة والجباية المضاعفة... كما لا يخفى التصف في إظهار أن ما تنعم به مصر من رخاء وازدهار هو ثمرة من ثمرات التأويل المتحرر للقرآن، وقد سبق أن بينّا أن مدرسة التفسير المتحرر المزعومة كانت من نسج خيال الكاتب، ثم إن الحديث عن حضارة متقدمة في مصر وثراء القطر المصري ورخاؤه هو أبعد ما يكون عن حقيقة الواقع المصري في الوقت الذي ألف فيه الكتاب، ذلك أن الوضع العام في مصر آنذاك لم يكن أفضل من الوضع في سائر البلاد الإسلامية المغلوبة على أمرها. ولئن كانت مصر سبّاقة إلى الاشتراكية إلى النهضة والرقى، فإن المشروع النهضوي لم يكتمل، بل طرأ عليه الانتكاس بسبب سيطرة الاحتلال الانكليزي.

وفي سياق شرح الأسباب التي جعلت بقية الأصقاع الإسلامية متخلفة بالقياس إلى تقدّم مصر المزعوم اجتهد الثعالي في بيان آثار الفهم التحرري للقرآن في تحقيق النهضة الإسلامية في القرون الأولى، فهو يرى أن ثمرة ذلك الفهم التحرري كانت مبدأ التسامح الذي نجسّم في الإبراهيم بنحو الأديان (وهذا خطأ بل الاعتراف بالأديان الكتابية فحسب) واحترام المخالف والجدال بالتي هي أحسن، والزواج بالكتابيات والسماح لهنّ بأداء شعائرنّ بكامل الحرية وتأصيل مبدأ حرية المعتقد فلا إكراه في الدين، وقد أكد الثعالي الثمرة العملية لهذا الفهم التحرري وقد تجلّت في انتشار الدعوة الإسلامية من غير دعاية ولا تبشير، بل بمجرد القدوة الحسنة (17)، وهو ما يظهر أهمية العامل الأخلاقي باعتباره نتاج ذلك الفهم المستير للقرآن الذي جعل المسلمين يتطّبون بخلق التسامح ويمارسونه في حياتهم اليومية بانفتاحهم على غيرهم من أهل الأديان الأخرى بكامل الساحة ممّا يجتّب هؤلاء في الإسلام والمسلمين.

إنّ الموازنة التي يقيمها الثعالي بين النهضة المصرية الحديثة والنهضة الإسلامية الأولى بإرجاعها إلى عام أساسي موحد ووحيد هو الفهم التحرري للقرآن، يؤكد الاختيار العقلاني والتحرري لمشروع الإصلاح النهضوي العربي والإسلامي المعتمد في المقام الأول على العودة

على النبع القرآني الصافي وتخليصه مما علق بفهمه من انحرافات في التأويل وتحريفات في التفسير ابتغاء تأويل عقلاني للقرآن متحرر مستنير يراعي واجب الوقت ومقتضيات المرحلة التاريخية

وفي باب التنوير ذي النزعة الحضارية الشاملة يتدرج الفصل العاشر من روح التحرر في القرآن والذي عنوانه «التسامح في الإسلام» وهو امتداد للفصل التاسع الذي عنوانه «الإسلام دين البشرية جمعاء»، وفيه يؤكد الثعالبي مبدأ عموم الإسلام وشموله للبشرية قاطبة، ولما كانت دعوته عامة شاملة بخلاف اليهودية والمسيحية كان من غاياته السامية تحقيق التقارب والتعارف بين الناس جميعاً: [وَحَقَّنَاكُمْ سُعُوبًا وَقَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا] (18)، وقد حشد الثعالبي في هذا الفصل طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تناصرت جميعها للدلالة على أنَّ الرسالة المحمدية تخاطب الناس أجمعين لا فرق بين أعجمي وعربي ولا أحمر ولا أسود إلا بالقوى، فالناس كلهم لأدم وأدم من تراب، لقد أكد الثعالبي أنَّ مبادئ الإسلام التي تدلُّ عليها الآيات والأحاديث قد تظاهرت جميعاً لتأصيل مبدأ المساواة بين الناس ودعوتها إلى التآخي والتراحم والتوادد، وحشد على الاستمساك بمكارم الأخلاق (19).

ومن ثمَّ نتبين أنَّ العلاقة بين الفصلين علاقة تكامل، فإذا كان الفصل السابق ذا صبغة نظرية تعنى بتأصيل المبادئ الكبرى والقيم الأساسية، فإنَّ هذا الفصل يشاركه في هذا البعد النظري من ناحية ويكمله بالاهتمام بالجانب العملي الواقعي، ولذلك قام على ضرب من المقارنة بين هذه المبادئ الإسلامية السامية وواقع الممارسة السلوكية للمسلمين المنافية لها والغاية هي سدَّ الفجوة بين المثل الإسلامي الأعلى والواقع الإسلامي الشديد الانحراف عنه، فال المطلوب إذن هو إصلاح حال المسلمين عقيدة وسلوكاً في علاقتهم بالله وعلاقة بعضهم ببعض وعلاقتهم بالآخر المختلف، وإذا كانت الفصول السابقة قد اعتنت بإصلاح علاقتهم بالله أي بتتقية العقيدة والعبادة من شوائب البدع والانحرافات والفضلالات

وإصلاح علاقة بعضهم ببعض، أي إصلاح اجتماعهم ومعالجة أدواتهم الاجتماعية، فإنَّ هذا الفصل ينصبُّ على الاهتمام بإصلاح علاقتهم بالآخر المخالف لهم في المعتقد، لا سيما أهل الديانتين السماويتين التوحيديتين اليهودية والمسيحية. فقد راعى الثعالبي ما لاحظته من سطوة مشاعر الحقد والبغضاء والتعصب على المسلمين إزاء مخالفهم من أتباع الديانتين، إذ يعتبرونهم ملحدين مارقين يوجهون إليهم الشتم، بينما كان عليهم التحلي بأقصى قدر من التسامح معهم، ذلك أنَّ تلك النظرة ضيقة الأفق الشديدة التعصب تنافي المقاصد القرآنية الداعية إلى التحلي بمكارم الأخلاق واحترام المخالفين في الديانة والتجاوز معهم بالتّي هي أحسن، لأنهم وإنَّ خالفوا المسلمين في الملة يؤمنون بآله واحد، ولذلك وجب التحلي بالتسامح معهم إلى أقصى حدٍّ ممكن لأنَّ النبيّ أني درس لا ينعق على سبيل الإكراه بل لاند أن يهتدي المؤمن إليه عن طريق الاقتناع الذاتي والاطمئنان القلبي والارتياح الوجداني، ولذلك نصَّ القرآن على أنه لا إكراه في الدين (20).

ومن ثمَّ نتبين كيف ينتقل الثعالبي من الإشارة إلى الفجوة العميقة بين المبادئ المثالية والممارسات السلوكية للمسلمين إلى تأصيل مبدأ التسامح الإسلامي، وهو الذي سيمتد على بقية الفصل وسيترأخ بين التأصيل النظري المعتمد على النصوص الدينية والتأصيل العملي المستند إلى الممارسة التاريخية في العهود الإسلامية الأولى، وبذلك يكتسب التاريخ في تلك الفترات سلطة مرجعية، فإذا هو تاريخ مُتَرَعِّع يُتَدَعَى ليكون حجة يدعم بها الكاتب دعوته إلى التسامح وحماسته للحوار مع الآخر المختلف. وإحقق أنَّ هذا التأصيل بشقيه النظري والعملي در أهداف إصلاحية نهضوية وإن لم تزل حطفاً من الإبانة الصريحة المباشرة، فالإشارة إلى عزلة المسلم في بلاده وتخبّطه في الجهالة وإقصائه عن كلّ «حركة تقدّمية وحضارية وإكسابه تلك العادات الغاشمة المتوحّشة التي جعلت منه إنساناً قليل المعاشرة» (21) تفضي إلى الدعوة إلى الانفتاح على الآخر،

وهو في هذا السياق الآخر الغربي بالتغاضي عن وجهه السياسي والعسكري الاستعماري التوسعي والاهتمام بالوجه الآخر للغرب وهو الغرب المتقدم ذو المشروع الحضاري التمديني التحديتي، غرب الثورة على النظم السلطوية والاستبدادية من أجل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وغرب التقدم العلمي والتقني الباهر.

ولا ننظر إلحاح الثعالي المتواصل على مبادئ الحرية والتسامح والعقلانية إلا تعبيراً عن غيابها في واقع المسلمين، ونحسب أن هجومه غير المبرر على الفقهاء والمفسرين نوع من الإدانة غير المباشرة للسلطة السياسية لاسيما والكثير من هؤلاء كانوا يتصون إلى جهاز السلطة، وإذا علمنا أن السلطة السياسية القائمة يومئذ في كل الأنظار الإسلامية كانت عاملاً حاسماً من عوامل التخلف وعائقاً كبيراً أمام محاولات الإصلاح والتقدم، فهي سلطة استبدادية مطلقة ينخرها الفساد، ولذلك كانت تسعى إلى الحفاظ على إحكام تسلطها واستبدادها بكل وسيلة، أمكن أن نفهم سر دفاعها عن المذمتين ووقوفها إلى جانب المتعصبين وخيبتها من كل حركة ثقافية تنويرية وتشجيعها للتصوف الطرقي والتهود وما إليها من مظاهر الجمود الثقافي، فهذا العامل السياسي مرتبط بواقع اقتصادي واجتماعي وثقافي متدهور، فلا مناص من الوصل بين التجديد الديني والإصلاح التربوي والفكري والاجتماعي

لقد استبان لنا أن الثعالي قد أحسن الوصل بين دعوته إلى الثقافة ووفاته لثراث التسامح في الإسلام، فسر جملة من الأحداث التاريخية في اليهود الإسلامية لأولى تظهر مدى ما بلغه المسلمون الأول من درجة راقية في تسامحهم مع أصحاب الديانات الأخرى عملاً تعاليم دينهم (22)، للدلالة على أن مبدأ التسامح أصيل في دينهم ثابت في تاريخهم، وأن تخلفهم لحاضر سببه انحرافهم عن مبادئ دينهم وعدم اقتدائهم بمآثر أسلافهم.

هكذا نبيّن أن الثعالي إذ ينزّه بعالية الإسلام وإنسانية لدعوة الإسلامية ومبالغته في إبراز فكرة التسامح في

الإسلام إلى حد اعتبارها «الفكرة الأساسية في القرآن» (23) إنما هو تأسيس مرجعية صلبة ضد التيار المحافظ الناقم على التطور الرافض للتعامل مع الآخر المخالف في العقيدة، فالعاية إذن هي تقديم التأصيل النظري للاقتباس من الغرب والتبرير الشرعي لتبادل الثقافي والحضاري بين المسلمين وغيرهم من الأمم لاسيما المتقدمة منها.

لقد عبر الثعالي عن وعي ميكر بأن المنجزات الحضارية الغربية المتقدمة قد تجاوزت حدود الغرب لتصبح مكاسب للبشرية بأسرها، وأن على المسلمين أن يسارعوا إلى اقتباسها لكي يخرجوا من تخلفهم وركودهم ويلحقوا بركب الأمم المتطورة.

2 - دينياً :

من ثوات التشكيك عند الشيخ عبد العزيز الثعالي في كتابه «روح التحرر في القرآن» تلهيز الروح التحريية للقرآن والدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل في النص الديني فهذا تجديد الفهم بمرعاة أحوال العصر، وبذلك يُغني عن قسطنطين العقل والحرية باعتبارهما دعائمين لكل إبداع فكري يشر بتحول حضاري.

وليس سيئنا في هذا المقال أن نستقصي حضور هذه الفكرة المركزية وهذا المقصد الأسنى في فصول الكتاب، وإنما حسبنا استدعاء بعض السياقات التي وردت فيها. فمن ذلك ورودها في فصل «العلاقات بين المسلمين والنصارى» حيث يقدم لنا الثعالي الشاب قراءة تاريخية للعلاقات بين المسلمين والنصارى منذ الحروب الصليبية يفسر فيها سر العداوة التي استحكمت بينهما واستمرار التناكر والتنافر والتباعد والتعصب والتزمت بين الفريقين حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية.

وإذا كان الثعالي قد عزا سبب عداوة النصارى للمسلمين إلى اعتقادهم بأن كل مسلم مرق عن الدين كافر لا يستحق الحياة، بل يُحتم قتله بلا رحمة ولا شفقة (24)، وبذلك يكون قد قسّر اندلاع الحروب

إحالة على أصحابه، وحتى أولئك الذين ذكروهم من الفقهاء والمفسرين لا يوجد في كلامهم ما يؤيد ما ذهب إليه، بل العكس هو الصحيح، مما يجعل بعض كلامه من نسج خياله.

لقد شنّ الثعالبي الشاب حملة شعواء ضد أولئك المفسرين المتعصبين، ودعا إلى الثورة عليهم ومقاومة سلطتهم العلمية بالتفكير العميق والمثابرة على الدرس. وإذا كان الخطاب في ظاهره موجّهاً إلى العلماء القدماء، فإنه في الحقيقة تعريض بشيوخ الزيتونة المحافظين لأنهم امتداد لأسلافهم هؤلاء، ومن ثمّ فهو ضرب من التنفيس عن النفس والتفريغ عن البال والانتقام بالكلام من هؤلاء الشيوخ المترقّبين الناقمين على التطوّر، أولئك الذين دبروا له المكائد وعكفوا من إحالته على المحكمة الابتدائية تونس بنهمة التناول على مذبح الأرباب النصحيين وكان لهم ما أرادوا، إذ حكمت المحكمة بسجنه لمدة شهرين.

يؤدّد ما ذهبنا إليه قول مؤلّف كتاب: الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية: «نشأت فكرة مشروع كتاب الروح التحرري في القرآن خلال إقامة الشيخ الثعالبي بالسجون بعد محاكمة 1904 وفي فترة سجنه زاره العديد من الأصدقاء وخصوصاً المحامي الذي رافع عنه سيزار بن عطار وتبادلا الأفكار وتناقشا حول مسائل الدين والعقيدة الإسلامية وتلاقيا حول فكرة إظهار الجانب التحرري في القرآن، وأنّ ما علّق به من تأويلات واعتقادات تمسّ من حب الإنسان ومن الإصلاح الاجتماعي هي دخيلة على روحه السامية والداعية إلى فعل الخير. واتفقا على تأليف كتاب يشرحان فيه هذه الفكرة الأساسية ويوضّحان ما في القرآن من سمو وحزينة فكرية» (27).

إنّ هذا الفصل من «روح التحرر في القرآن» يجري إلى تأكيد التفرقة بين المبادئ الإسلامية السمحة والأحكام البشرية الناتجة عن تأويلات المفسرين، أي التمييز بين الإسلام ديناً والإسلام تاريخاً، بين النص القرآني وأقوال المفسرين، وفي الجملة التمييز بين القراءة

الصليبية بعامل وحيد هو العامل الديني، وضرب صفحا عن العوامل السياسية والاقتصادية المحركة للحروب الصليبية، فإنه قد عزا عداوة المسلمين للنصارى إلى أنّها ردّ فعل طبيعي إزاء العدوان الصليبي، ولكنّ الذي أغرى العداوة وأذى روح الانتقام لديهم وأجج نار الحقد والضغينة والبغضاء ونشر التعصب الديني المقيت إنّما هو في رأي الثعالبي عمل المفسرين والفقهاء الذين لم يألوا جهداً في التشريع للانتقام وإذكاء روح التعصب وإثارة عواطف الحقد والضغينة، طريقتهم في ذلك تحريف النصوص وتوجيهها وجهة تعزير عن الحقد والتعصب وتتعلّق بالعداوة إزاء غير المسلمين ولا سيما النصارى، ففعلوا بوجوب اعتبار المسلمين أنفسهم في حالة حرب دائمة مع النصارى وحكموا بحرمة زيارة أقطارهم وربط علاقات تجارية معهم، وقد ذكر أنّ المؤلفات التي هي من هذا القبيل تعدّ بالآلاف، فكان من نتائج هذه الأحكام استمرار الحملات العسكرية الإسلامية ضدّ الأقطار المسيحية وانتشار القرصنة وطرد المسلمين من الأندلس وإقامة محاكم للتفتيش لتعذيب المسلمين وحرقتهم (25).

ولمّا استمرّ عمل المفسرين طويلاً مدة الحروب الصليبية التي دامت خمسة قرون فلا عجب أن تصير تلك الأحكام التشريعية القائمة على التعصب والضغينة بمثابة الحقائق الدينية المطلقة الثابتة واعتبرت من مبادئ الدين الإسلامي، في حين أنّها كانت في البداية مجرد حكم بشري قائم على سوء تأويل للنصوص الدينية. وظاهر ما في كلام الثعالبي من مبالغة قاداته إلى الخطأ، فدعوى تحريف النص القرآني باطلة، فما كان لمفسر ولا لغيره أن يحرف القرآن، وقصارى ما يمكن أن يكون هو تأويل النص الديني، أمّا تحريفه فلا سبيل إليه، لأنّه محفوظ في الصدور مكتوب في المصاحف منقول بالتواتر، وكذلك قوله بأنّ المؤلفات التي كانت من ذلك القبيل تعدّ بالآلاف (26)، فهو لا يعدو أن يكون مبالغة وتهويلاً لا داعي لهما، ثمّ إنّ المبدأ الذي قدّمه وكأنّه مسلمة مُخْتَمَع عليها لا ذكر لمصدره ولا

الذي كان قد أعرّض عن العمل السياسي واتجه صوب الإصلاح التربوي والاجتماعي مهادنا الإنكليزي متخذاً من اللورد كرومر المندوب البريطاني في مصر صديقاً له وظهيراً، لإيمانه بأنّ المصلح في المجتمع الإسلامي يحتاج إلى الاعتماد على سلطة تحميه حتّى وإن كانت أجنبية استعمارية (30).

وإذا كان الثعالبي في هذا الفصل يشير إلى أثر العوامل الخارجية (الحروب الصليبية) في التعامل مع النصّ القرآني وتأويله وتأويله يغري العدواة بين المسلمين والنصارى، فإنّ الفصل الخامس من الكتاب والذي عنوانه «الماذاهب الإسلامية» يتدرج في سياق بيان العوامل الداخلية التي أسهمت في تأويل القرآن تأويلاً يخدم المصالح الدنيوية والشؤون الشخصية والغايات السياسية والمواقف المذهبية.

وقد مهد لهذا الفصل بالتحذير إلى مسلمة رسيخت في الضمير الجمعي الإسلامي فصارت من العقائد التي يؤمن بها كل مسلم وهي إرجاعه كل شيء إلى دينه «سواء موقفه السياسي أو حياته الخاصة أو ما يمكن أن يتخذ من قرآن. ات. بح. » (31) وقد كان الإمام الشافعي قد أصل هذه المسلمة وجعلها قاعدة كلية لا شك فيها وذلك في رسالته التي أسس فيها علم أصول الفقه، وقوام هذه المسلمة أنّ «كل ما نزل بالمسلم فيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة» (32). ولكنّا نلاحظ أنّ الثعالبي وإن أشار إلى هذه المسلمة الراسخة في الذهنية الإسلامية، فإنّه قد بالغ في ذلك كدله في هذا الكتاب وأساء العبارة عنها بقوله: «فكل شيء في نظر المسلم منصوب عليه ومنظم في القرآن» (33)، وهذا خطأ، فمن المعلوم أنّ القرآن لا يحتوي على كلّ الأحكام، وإنّما يحتوي على أصول الأحكام، فهو مصدر لها، وما نزل بالمسلم من نوازل غير منصوب عليها في القرآن والسنة يطلب حكمها استنباطاً منها بالاستجتهاد.

ومهما يكن من أمر فإنّ لهذه الإشارة أهمية قصوى تدلّ على انتباه الثعالبي إلى ما يمثله النصّ القرآني من سلطة مرجعية قوية، إذ كانت الفرق الإسلامية تتنازع

للمتجذرة للنصّ الديني والقراءة للمتحرّرة، كلّ ذلك من أجل التأكيد بأنّ جوهر الدين الإسلامي التسامح والتسامح لا التعصب والتزمت والتقارب والتعارف بين الناس لا التباعد والتناكر والتحابب والتراود لا التباغض والتباعد. ولذلك كانت خاتمة منادية بضرورة التفاهم والتقارب والتعاون بين المسلمين والنصارى، وآتة لا سبيل إلى الانعزال والتفوق على الذات، في عصر صار فيه التقدم مطّرداً، فلا بدّ من المتابعة بين المسلمين والمسيحيين ولا بدّ من توثيق العلاقات بينهم على أساس المودة والثقة والتسامح والحرية. وبإمكان المسلمين - في رأي الثعالبي - أن يفيدوا من الحضارة الغربية رقباً وتقدماً، وأن يساهموا في تقدّم الحضارة البشرية إذا ما عملوا بالمبادئ التحرّرية المبثوثة في أي القرآن الكريم، وشاهده على ذلك أنّ «ما تشهده مصر من تطوّر ثقافي يعود الفضل فيه إلى أفكار التحرّر والرقى والحضارة التي جاء بها إلى تلك الربوع الرفقاء المساعدون الخالدون لمحمد علي من الفرنسيين. وما الفرنسيون اليوم إلّا أحفاد أولئك الذين أعلنوا عن مبادئ الإنسان والمواطن وساعدوا محمد علي على القيام بتطوّر المسلمين في الميدان الثقافي ومدّ يد المساعدة إليهم للتغلب على مشكلات في سبيل التقارب بين البشر» (28).

إنّ إغضاء الثعالبي عن الوجه الاستعماري البغيض للحضارة الأوروبية وتوحيه بدورها التمدّيني واحتفاله ببداية التسامح في الإسلام لا يمكن تفسيره إلّا بالعودة إلى اللحظة التاريخية التي ظهر فيها كتاب «روح التحرّر في القرآن» كما ألما إلى ذلك آفا، يدعم ذلك قول مؤلّف كتاب الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية: «وقد ساعد هذا العمل (= روح التحرّر في القرآن) وشجّعه المقيم العام بتونس وقتها ستيفان بيشون والسيد فالتي Vallé وزير العدل السابق بالحكومة الفرنسية والنائب بمجلس الشيوخ الفرنسي» (29). وهذا يدلّ على أنّ الثعالبي في أوّل عهده لم يكن يرى مانعاً من التعاون مع الفرنسيين والاعتماد عليهم لإصلاح المجتمع التونسي. ولعلّه في ذلك إنّما ينسج على منوال الإمام محمد عبده

الشرعية استنادا إلى القرآن. ولما كان القرآن نصّا يثابته مفتحا حتّى لا أوجه فقد تناوله الخصوم بالتأويل الذي يناسبهم، ولما كان الجميع في حاجة إلى تبرير وجودهم وتأسيس مواقفهم فقد انصبت اهتمامهم التأويلي على النص القرآني باعتباره جهة التشريع، ومن ثم تطويع الديني للسياسي، وذلك بالبحث للموقف السياسي الديني عن سند ديني في النص القرآني.

وقد تقطّن الثعالبي إلى أنّ الخلاف الأكبر الذي منه نشأت الخلافات وتحزمت الأحزاب كان الخلاف حول الخلافة، ومن ثم فإنّ مشكلة الحكم هي بؤرة الصراع التي منها تولدت الاتهامات السياسية الدينية، لأنّ الموقف من الخلافة هو الذي حدّد بدما الانتماء السياسي، وإذا كان الثعالبي يرى أنّ الأحزاب قد ظهرت في أوّل الأمر سياسية ثمّ لم تلبث أن تحوّلت إلى أحزاب دينية (34)، فإنّه يصعب في رأينا التمييز الدقيق بين ما هو سياسي وما هو ديني في تلك الفترة من الإسلام المبكر، بل إنّ «السياسي كان خاضعا للديني» (35)، ذلك أنّ الموقف السياسي متلبّس بالعقيدة من ناحية وبالنزاعات القبلية من ناحية ثانية، فالظاهرة اعتقاد من أنّ توليفة بالنعت السياسي المحض، فالخارج مثلا لم يكونوا عند خروجهم على علي مدفوعين بالعامل السياسي الديني المصلحي، وإنّما كان خروجهم تعبيرا عن اعتقاد ديني بأنّ عليّا يقبله التحكيم قد ارتكب كبيرة تقضي به إلى الكفر، وأنّ عليه إعلان التوبة.

هكذا يعود الثعالبي إلى جذور الخلاف التي أدّت إلى افتراق المسلمين إلى شيع وأحزاب، كلّ يذهب استلاك الحقيقة والاستناد إلى القرآن، وهو يروم شرح الخلفية التاريخية التي أفضت إلى سيادة التأويل الفرقي المذهبي وبيان الأسباب التي أدّت إلى غياب التأويل التحرري للقرآن، ذلك أنّ الوثوقية الطاغية المبنية على اعتقاد الفرق الناجية والجدل بين الفرق المتصارعة عمقا جذور الخلاف، فتعددت المذاهب العقدية والفكرية. ولما كان هدف الجدل هو الدفاع عن الرأي وتفنيد الرأي المخالف كان بعيدا عن الفهم التحرري للقرآن، لانه فهم مقيد

بآراء المذهب، ولأنّ هدفه غلبة الخصم بأي وسيلة، لا طلب الحقّ حيثما كان.

ورغم أنّ الثعالبي يقع في الخلط بين المذاهب العقدية والمذاهب الفقهية ورغم مبالغته في الانقسامات المذهبية إلى الحدّ الذي جعله يعدّها بالألاف ويرى أنّها لا تنفص فيما بينها على شيء (36)، فإنّه لم يعدم الصواب عندما اتّبه إلى دور السياسي في توليد المذهب الفقهي ممّا يدلّ على حرص السلطة السياسية دوما على احتواء السلطة المعرفية، وهي هنا مجسّمة في علماء الدين، فالمذاهب الفقهية إنّما استمرت وسادت لأنّها وجدت العون من قبل رجال السياسة، أمّا المذاهب الفقهية التي انقرضت فإنّ ذلك لا يعني ضعفها معرفيا، وإنّما لأنّها لم تجد سندا سياسيا به تسود وتستمرّ.

ومن ثمّ نته الثعالبي عن صواب إلى خطورة دور علماء الدين الذين وظفوا جهودهم من أجل تطويع المبادئ الدينية لمصالح الدنيوية والأهواء الشخصية، ذلك أنّهم يسقطون عندئذ في نزعة التبرير للممارسات السياسية الخاطئة (37)، وبذلك يكون عليهم وزرٌ تحميد طائفة التجوّل الخلفية في القرآن، ولكن إذا صلب ذلك على فقهاء البلاط، فإنّه لا يجوز التعميم على النحو الذي ذهب إليه الثعالبي بقوله: «إنّ أولئك العلماء عند قيامهم بذلك العمل لم يهملوا مصالحهم الشخصية لأنّ جميع أعمالهم كانت ترمي إلى الرفع من شأن أمرائهم وتبرير اغتصاباتهم وجرائمهم ومظالمهم التماسا لمرضايتهم» (38). ذلك أنّ تراثنا غنيّ بكيار العلماء الذين كانوا في استقلال تام عن السلطة السياسية، بل كان الساسة يهابونهم ويخشونهم لمكانتهم بين الناس، ومثال ذلك سحنون القيرواني المالكي في تونس والعزّ بن عبد السلام في مصر.

لقد حمّل الثعالبي رجال السياسة في تاريخ الإسلام مسؤولية ما آلت إليه الأمة من انحطاط بما عدوا إليه من استعمال تعاليم الدين لترسيخ سلطاتهم وتوظيف سلطة العلماء لتبرير أخطائهم، وحمّل العلماء مسؤولية الجمود الفكري بتعصّبهم الأعمى لمذاهبهم الضيقة، ممّا

أدى إلى تضيق الاجتهاد ببقائه في حدود المذهب أولاً وبسبب بابه أخيراً، مما نجم عنه سيادة التقليد عند المتأخرين وضياهم في التفاصيل والجزئيات الفقهية على حساب المقاصد والأصول الكبرى (39).

هكذا نتبين أنّ رؤية الثعالبي تاريخية قوامها استقراء التاريخ واستنتاج الماضي لاستخلاص أسباب الانحطاط والجمود والعوامل التي أدت إلى ظهور الاتجاهات السياسية والمذهبية وما نجم عنها من ظواهر سلبية، فكان هذا الفصل المخصص للمذاهب الإسلامية بمثابة تشخيص الداء الذي نخر كيان الثقافة الدينية والمجتمع الإسلامي منذ قرون، وأدى إلى شيوع الانحطاط وسيادة التقليد.

إنّ خطاب الثعالبي خطاب تنويري في صميمه، لأنّ الغاية التي يجري إليها هي التعامل مع النص القرآني تعاملاً مباشراً من دون خلفية مذهبية متعصبة وإرث فقهي جامد يقفان عائقاً أمام الفهم التحرري للقرآن. ذلك أنّ المقصد الجامع من الكتاب كله هو تبيت الروح التحررية للقرآن، وما من شك في أنّ الدعوة إلى الاجتهاد والانحياز إلى العقل وطلب التجديد والقوة من الجمود والتوق إلى التحرر الفكري من أسس التنوير ولوازمه.

3 - اجتماعياً :

ربما كان المنزع التنويري عند الثعالبي شديد البروز في تفكيره الاجتماعي وسنقتصر على مثالين لتجليته، أحدهما يتصل بقضية المرأة والثاني يتعلق بالطرق الصوفية.

فقد خصّص الثعالبي الفصل الثاني من كتابه «المرأة في الإسلام» لمعالجة قضية المرأة المسلمة، بدا من خلاله مفكراً اجتماعياً تنويرياً مسكوناً بهاجس الإصلاح ملتاعاً لما يشاهده من مظاهر تخلف المجتمع الإسلامي عموماً والمجتمع التونسي خصوصاً، مدركاً بفاذ بصيرته أنّ من أخطر الأسباب التي أدت إلى تردّي المجتمع وتقهقره

وانحطاطه الوضع البائس الذي تعيشه المرأة المسلمة وهي نصف الأمة عدداً، فهي في وضع سوء حييية البيت لا تغادره، سجيئة التقاليد البالية أسيرة العادات الرثة، مضروب على جسمها حجاب ثقيل، ممنوعة من أداء دورها في النهوض بمجتمعها، محرومة من تنوير عقلها وتهذيب ذوقها، قد حبل بينها وبين المشاركة في الوظائف الاجتماعية، فإذا هي عنصر عاجز مشلول، رغم دورها الخطير في تنشئة الأجيال وتربيتهم.

ومما يلفت الانتباه في هذا الفصل أنّه بالرغم من أنّ موضوعه تحوير المرأة، فإنّه لم يعالج قضية المرأة من جميع جوانبها، وإنّما اقتصر أو كاد على موضوع الحجاب فكان قطب الكلام ومحور السجال وهو ما يشعرون بأهميّة الموضوع ومتميز تعلقه بتحرير المرأة، ولذلك لاحظنا أنّ همّ الثعالبي طوال الفصل كله حشد الأدلّة النصية من القرآن والسنة وتأويلها لتعزيز رأيه وتنفيذ آرائه الخالفيه، بل إنّنا نتبين بوضوح علاقة المماهة بين تحرير المرأة ونزع الحجاب، فهذه المسألة التي تبدو في السطح حربية في عهد الثعالبي متحجّجاً بالهجة على وجه العموم مشحوناً بالهجوم، إنّ خلع ذلك الحجاب معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصّب والجهالة وتشرّ الكار التّفذّم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والترات العائلي، وهو يعني في آخر الأمر إعادة تركيب المجتمع الإسلامي كما كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم وأصحابه رضي الله عنهم، أي مثل المجتمع الأوروبي (40).

فنزع الحجاب إذن هو حركة رمزية دالة على تحوّل عميق في مستوى الوعي الاجتماعي، لها ما بعدها من خطوات عميقة الأثر في تطوير المجتمع من تعليم المرأة وتمكينها من المساهمة الفاعلة في تقدّم مجتمعها.

فلا عجب إذن أن يكون قطب الكلام هو الحجاب وأن تناسر فيه الأدلّة وتتعاقد النصوص للدفاع عن رأي الثعالبي القائل بأنّ الحجاب الذي تضعه المسلمات في أقطار المغرب الإسلامي على وجوههنّ هو مجرد تقليد ومحض عرف وعادة، لا يوجد نص في القرآن ولا في

السنة يدلّ عليه أو يوجب وضعه بتلك الطريقة المعهودة، وهو يعزوه -عن صواب- إلى أسباب حضارية تعود إلى أعراف وتقاليده أجنبية (41) سرت إلى المسلمين وتمكّنت من نفوسهم حتّى غلب على الظنّ أنّها من الدين والدين منها براء. ولستنا على الرأي الذي اعتبر هذا التوجّه في الخطاب توجّهًا علمانيًا (42)، إذ المرجعية التي عليها يعتمد وإليها يستند هي المرجعية الدينية.

أمّا طريقة الثعالبي في إثبات رأيه ودحض رأي مخالفه فتقوم على إيراد النصوص وتأويلها بطريقة تشهد لرأيه وتسلّده وتؤيّد مع إظهار فساد تأويلات المخالفين، فمن ذلك مثلاً عرضه للآيات الخاصّة بأزواج النبي حيث زعم أنّ المفسّرين استندوا إليها لزج المرأة في أعماق البيوت وجعلها في عزلة تامّة عن الحياة، مبيّنا أنّ الأحكام التي تضمّنتها تلك الآيات من الاحتجاب عن الأنظار والتحدّث من وراء حجاب وتحاشي الظهور بين العموم، إنّما هي توصيات موجّهة إلى نساء النبي ولا تعلّق لها بنساء المسلمين، لأنّ نساء نبيّ كسائر النساء بنصّ القرآن الكريم: «لَا يَنْدُبُ الْغَيْبُ لِنَسَاءِ كَاحِدٍ مِّنَ النَّسَاءِ» (43).

إنّ طرافة المعالجة عند الثعالبي إنّما تكمن في عدم اكتفائه بالتحقيق في الحكم الفقهي من خلال تأويل النصوص والمقارنة بينها وتوضيح سبب نزولها وبيان سوء فهمها وتأويلها من قبل المتعصّبين، وتجاوزه ذلك إلى تنزيل القضية في سياقها التاريخي والحضاري، فقد اتّبع إلى أنّ الحجاب والسفور لهما متين اتصال بالبيئات الاجتماعية المختلفة والأعراف والتقاليد المتباينة، ولذلك فإنّ مقارنته بين نساء البدو ونساء الحضرة ذات دلالة تؤكّد صحّة ما ذهب إليه، فنساء البادية يخرجن سافرات، بينما لم يفرض الحجاب إلّا على النساء في المدن الكبرى، ويؤيّد ذلك أيضًا أنّ المسلمات في مركز الخلافة في أسطنبول يخرجن سافرات الوجه وفي مصر والشام تستر المرأة وجهها بحجاب شفاف رقيق يشبه غلالة الوجه عند المرأة الأوروبية (44).

يذا نفهم استغراب الثعالبي من أن تستر المرأة في

المغرب الإسلامي وجهها بحجاب على غاية من التأنّ، ونذكّر سرّ تواتر الأسئلة الإنكاريّة في صدر القصل والتي تعبّر عن إنكاره لذلك المظهر واشتمزازه من تلك الهيئة التي تصبح عليها المرأة: «تشبه رزمة من القماش» (45)، فهي هيئة تحايي إنسانيّة المرأة وتظهر دونيتها وتبّس قيمتها ولا تحترم إنسانيتها.

لقد استتبع فرض الحجاب على المرأة منها من الظهور بين العموم وحسبها في البيت، ممّا كان له أسوأ الأثر في المجتمع، وقد عرض الثعالبي للمفاسد الاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن ذلك، فممنها العواقب الرخيصة على الأسرة والأبناء، حيث يتصرف الزوج بلا رقيب على سلوكه ولا حسيب، فيساق إلى طريق الفساد والرذيلة وتكون زوجته وأطفاله ضحية انحراجه، ويحيلنا الثعالبي على مشاهداته في المجتمع التونسي في عصره (46) دون أن يفضل القول.

ومن مفاسد حبس المرأة في بيتها جهلها وعدم قدرتها على التصرف في مال أبنائها إذا توفّي عنها زوجها، فنكّل ذلك على أمر أمين، فيستحوذ على أموالها وأموال أبنائها ولا يربّي فيهم إلّا ولا ذمّة، ويحيلنا الثعالبي على وثائق المحاكم الأهلية دعماً لما يقول (47).

على أنّه لا بد من التنبيه إلى أنّ حماسة الثعالبي الشاب لتحرير المرأة ورفع الأسر عنها وكسر الأغلال التي كتبتها استناداً إلى تأويله المتحرّر للنصوص الدينية كثيراً ما أوقعه في المبالغات والتعميمات الخاطئة، فيحشر جميع الفقهاء والعلماء والمفسّرين في خندق واحد هو التعصّب الأعمى والتأويل الخاطئ (48)، والحال أنّ هؤلاء براء ممّا رماهم به، ذلك أنّ الظاهرة التي يعالجها الثعالبي إنّما هي ظاهرة اجتماعية صرف، فإرجاعها إلى عامل وحيد هو حكم الفقهاء خطأ محض.

ومن غاذج التعميم الخاطئ زعمه أنّ «جميع الفقهاء والعلماء والمفسّرين استندوا إلى آيتي سورة النور (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ بُسَاتِينِهِمْ) (49) للقول بوجوب ستر المرأة وجهها» والواقع أنّه لا يوجد مفسّر واحد من

المفسرين القدماء جعل الوجه بما يجب ستره بمقتضى هذه الآية، ثم إن المذاهب الأربعة بما فيها المذهب المالكي الشائع في المغرب الإسلامي تنفق جميعها على أن الوجه ليس بعمورة، وأنه لا يجب عليها ستره، وأن لها أن تسفر عنه.

ومن الأخطاء التي قاده إليها إسرافه في الاستنتاج زعمه أن الشعراء الذين حرموا من النظر إلى وجوه النساء اضطروا إلى وصف جمال الغلمان أو التفتي بجمال أئمتهم وأخواتهم، فأدى ذلك إلى الشذوذه الجسي، وهذا القول مجانب للصواب أصلا، فهو يغفل عن أن احتجاب النساء لم يكن عاما في كل العصور ولا في كل البيئات، فمن المعلوم أنه ما كل الحرائر محجبات، وما أكثر الجواردي اللاتي كن أكثر تحورا من الحرائر واختلاطا بالرجال في المجتمع، ثم إنه من السخف إرجاع ظهور الغلمانيات في الشعر العربي إلى هذا الحكم الفقهي المزعوم (50)، فشتان بين الأحكام الفقهية النظرية وواقع الممارسة السلوكية في المجتمع

ولعل مرجع هذه الأخطاء إلى سراع الثعالبي الشاب في الاستنتاج وحماسته في الدفاع عن آرائه، ولكن المهم أنها تدل على مرحلة من مراحل تكوينه الديني والفكري والثقافي لا تخلو من ثغرات، وليس منط اهتماما تصيد أخطاء الثعالبي، وإنما فهم مقاصده وتنزيلها في لحظتها التاريخية، فالثعالبي الشاب من رواد الدعوة إلى تعليم المرأة وتحريها وتمكينها من المساهمة في الرقي مجتمعا، ذلك أن وضعها القديم فرضته العوائد والتقاليد لا الدين، إذ لا وجود لنص بحرمها من المشاركة الاجتماعية ويفرض عليها الانزواء في بيتها، وأن دعاة بقائها على ما هي عليه من وضع سوء ليس لهم من سند إلا التأويلات الخاطئة للنصوص الدينية.

إن خطاب الثعالبي حول خلق الحجاب باعتباره قرين تحرير المرأة وعودة إلى الممارسة الأصلية عند المسلمين في صدر الإسلام، وليس تقليدا للأوروبيين، إنما هو مندرج في سياق الخطاب النهضوي العام لرواد النهضة

والإصلاح، إذ لا شك في تأثر الثعالبي بالرواد الأوائل الداعين إلى تعليم المرأة وتحريها، الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين خاصة الذي صدر كتابه تحرير المرأة سنة 1899 قبل بضع سنوات من صدور «روح التحرر في القرآن». ولئن لم تجد دعوته المبكرة لتحرير المرأة آذنا صاغية في تونس آنذاك لغلبة التيار المحافظ، فإنه قد مهد السبيل للطاهر الحداد الذي عد بحق من كبار المصلحين الاجتماعيين في تونس القرن العشرين فكان نصيرا للمرأة مناضلا من أجل تحريها.

أما المثال الثاني في مجال التثوير الحضاري فهو نقد التصوف الطرقي، وفيه يتميز الثعالبي بمزيد اقترابه من الواقع اليومي المعيش، إذ ينطلق من الممارسات الصوفية الطرقية المنتشرة في تونس وفي أرجاء العالم الإسلامي في نوعة إصلاحية اجتماعية ومنهج تحليلي نقدي. فهو ينطلق من النص القرآني باعتباره الأصل التشريعي الأول لثبوت حرمة خلخاله أصلا عقديا هو التوحيد ومن ثم نفى كل وساطة بين العبد وربّه فلا وجود في الإسلام لحظة الكتمان الكلف برئاسة الطغوس الدينية (51)، وقد يسأل القاري عن سر تقرير هذه الحقيقة البديهية في الإسلام، ثم يبرهان ما يتبين بعد ذلك أن هدف الثعالبي من وراء تصدير فصله المعنون بـ «الطرق الصوفية» بها أن يظهر بعد ذلك اليون الشاسع بين هذه الحقيقة الدينية البسيطة والممارسة الدينية السائدة إمعانا منه في إظهار بعد المسلمين عن عقيدتهم الدينية الصافية ومجانبتهم لمقتضيات دينهم وآيات قرآنهم وتعاليم نبهم، وأن الممارسات الدينية الطرقية الشعبية لا تجد لها عبرا في النص الديني المؤسّس، بل إن لها أصولا وثنية دخيلة فالقرآن لم ينص على مواكب الجنائز وغيرها من الطقوس المرتبطة بمختلف مظاهر الحياة العامة كالولادة والزواج وتنصيب الملوك (52) . . . وفي صياغة الثعالبي لهذه المعاني في شكل جمل استفهامية إنكارية استنكار واستشعاع لهذه الممارسات التي يتبرأ منها الدين والتي هي مظهر من مظاهر الوثنية، كيف لا؟ الناس يتوجهون بالدعاء إلى الأولياء ويتمسحون بالزوايا ويتمشقون

بالقبور ويتوسلون بالصالحين، في حين أنّ الدعاء عبادة والعبادة لا تجوز في الإسلام إلا لله (53).

إنّ الثعالبي إذ ينطلق من وصف الواقع الاجتماعي إنّما يسجّل خروجه الواضح عن تعاليم الإسلام الواضحة الثيقة الصافية، هكذا يراوح الثعالبي بين تقرير المثل الأعلى الإسلامي ووصف الواقع السلوكي والطفوسي النعبد عن ذلك المثل الأعلى، ويمس وفق منهجه التحليلي النقدي الأثير لديه في عرض المفاصد الناجمة عن ذلك التدين الطرقي الشعبي الدخيل مبرزا أنّ أولى ضحاياهم هم المؤمنون البسطاء السذج الذين صاروا يتخبطون في الأوهام والخرافات التي تقصد أرواحهم وتنشؤ أفكارهم وطباعهم وتوجه إرادتهم في طريق الضلال وتكبّل عقولهم وتعملهم على الاعتقاد في العجائب، وإنّ حال الانحطاط والتخلف الذي يعانيه المسلمون ليس إلا نتيجة لهيمنة الخرافات والأوهام على العقول وسيادة الطرق الصوفية وسلطانها الواسع ونفوذها الممتد. ويتابع الثعالبي استعراض مفاصد التدين الطرقي من خلال التعرّض إلى التلقين الكبير للطرق الصوفية في المريدين حيث وفر في أدبهم أماكن سقوط التكاليف الشرعية وارتكاب الآثام إذا حظي الواحد منهم برعاية أحد رؤساء الطرق الصوفية (54). والثعالبي من خلال إبراز هذه المفاصد يهدف إلى نقد العقلية السائدة المتحجرة الدغمائية ويشبّها بالعقلية التي كانت سائدة عند المرتقة الإيطاليين في القرون الوسطى، حيث كانوا يقومون بأعمال السلب والنهب والقتل على رؤوس الملائ دون شعور بالتأثم لأنهم حصلوا على صكوك الغفران من قساوسة الكنيسة (55).

وإذا كانت المفاصد السابقة متعلّقة بالعقلية السائدة، فإنّ بقية الفصل في بيان المفاصد المادية المنحرفة عن تلك العقلية الخرافية الغيبية الدغمائية التي تجعل لله أنثادا هم رؤساء الطرق الصوفية، إذ يعتقد المريدون أنهم ماداموا تحت رعاية أحد هؤلاء الرؤساء، فإنهم سيدخلون الجنة ببركته، لأنّه حبيب الله، بل إنّ بعضهم يؤلّه صاحب الزاوية أو الطريقة بزعمهم أنّه يعلم الغيب وآتاه قادر

على تغيير المصير، ومن أجل ذلك يعين رؤساء الطرق في استغلال العوام من الأغنياء والفقراء على السواء، فيستنزفون مواردهم في شكل هبات وعطايا وهدايا حتّى يستمرّ عطف الأولياء عليهم (56).

هكذا اعتبر الثعالبي الطرق الصوفية من أعظم الأسباب التي أدّت إلى تعطيل تقدّم الحضارة الإسلامية وأساءت كثيرا إلى المسلمين وأخرتهم عدّة قرون، ولذلك دعا إلى تخليص الإسلام ممّا علق به من الخرافات والأوهام التي سيطرت على تفكير قسم كبير من المسلمين فشتّت العقول، وأوهنت الإرادة وقعدت بالعزائم عن الكدّ والجّد والعمل، فلا سبيل إلى التقدّم إلا بتخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب ونشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا تحزّريا تقدّما، وبفضل ذلك يتسنى أن يستمدّ العناصر الفادرة على تغيير عقليته وتحويله إلى إنسان حرّ متعلّم متقدّم متسامح متفتح على الحضارة

إنّ النقد اللاذع للممارسات الطرقية لا يخرج عن التلمذة المنهجية التي حكمت الكتاب كلّ وهو ثنائية البنيويّة والتأويل أو النفي والإثبات، إذ نجد الثعالبي يروح بين تأسيس نظرية تحزّرية للقرآن وإثبات الطبيعة التقدّمية للمبادئ القرآنية ودحض كل الأوهام والخرافات والشبهات والترهات العربية عن تلك الأصول الإسلامية التحزّرية والجدير بالملاحظة أنّ الثعالبي لا يميّز بين في هذا السياق بين ثقافة شعبية وثقافة عامّة، بل يرى أنّ التعارض بين المبادئ القرآنية التحزّرية والممارسات الخارجة عنها يشمل الخاصة والعامة، ومن ثمّ فهو يرى أنّ «إسلام الخاصة» و«إسلام العامة» كلاهما في حاجة إلى تخليصه ممّا علق به من شوائب الجمود والتحجّر.

إنّ نقد الثعالبي للطريقة الصوفية يهدف إلى تحذير الفكرة الأساسية التي تقوم عليها المدرسة السلفية عموما، وهي ضرورة العودة إلى الإسلام الصافي البني، والرجوع إلى المبادئ الإسلامية الأولى قبل ظهور الخلاف، وأنّ تلك العودة هي وحدها الكفيلة بتحقيق النهضة المنشودة للمجتمع الإسلامي، كما يرمي إلى

تثبيت الاختيار العقلاني والتحرّري لمشروع الإصلاح النهضوي الإسلامي.

لقد غيّر تحليل الثعالبي للممارسات الطرقية بالعمق والدقّة والشمول، فيقدّر ما نراه يتقدّمها نقداً لا ذعاً لا هواة فيه مؤكّداً بعدها عن التعاليم الإسلامية الأصلية وتأثيرها بممارسات دخيلة على المجتمع الإسلامي، نجده يحاول فهم العوامل التي أدّت إليها والعناصر التي تضافرت فولدتها، فالجهل المنفّسي في صفوف عموم الناس من الأسباب الرئيسية التي أدّت إلى شيوع الطرقية واستفحالها، ولكنّه يشير أيضاً إلى الأسباب السياسية والاقتصادية، وتلك نظرة شمولية تميّز بها الشيخ الثعالبي، وهكذا يوازي بين نقد الممارسات الطرقية ونقد الظروف التي أنتجتها محمّلاً الملوك والأمراء والفقهاء والعلماء المسؤولية في ذلك أيضاً (57). لقد نبّه الثعالبي في تحليله للظاهرة الطرقية إلى طغيان الجانب اللاعقلاني عليها والمتجلّي في العقلية التي تحكمها والممارسة التي تسلكها، ويوازي هذا الإحراج على البعد اللاعقلاني فيها الرغبة العارمة في تأكيد الروح المتحرّرية في القرآن باعتبارها الأصل الواجب الرجوع إليه والدليل المنشود.

إنّ في تثبيت الروح المتحرّرية نتيجة لأفاق رؤية للاجتهاد ابتغاء التوفيق بين التعاليم القرآنية ومتنفسات المرحلة التاريخية، بحيث تكون النهضة المنشودة قرآنية

أصلية من ناحية قائمة على الحرية والعقلانية من ناحية ثانية، وذلك لأنّه يرى أنّ التحرّر هو جوهر الرسالة الإسلامية، وأنّ العقلانية هي شرط الإيمان، وما أقرب هذا المنحى في التفكير إلى فكر رواد النهضة الإسلامية عامة وفكر محمّد عبده خاصة.

هكذا حاولنا تجلّية بعض ملامح التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال أحد أهم آثاره الفكرية، فاستبان لنا أنّ التنوير عنده يبدأ بالبحث عن أسباب تخلف الأمة الإسلامية وانحطاطها وتشخيص أمراضها وأدوائها بالعودة إلى جذور المشاكل وبدائياتها وملاحقة نتائجها واستبعاثات من خلال فهم العقلية الإسلامية الموروثة التي هي أقرب إلى التقليد والجمود، ثمّ يفتح على تأسيس مشروع نهضوي إسلامي دعائمه الفهم التحرّري للقرآن الكريم عبر التعامل المباشر معه من دون وساطة التراث التأويلي السابق، بل استهداء بمقاصده السامية ومثله العليا في ضوء واجب الوقت ومتنفسات المرحلة التاريخية، تحقيقاً لمصالح الناس في **المعالي والمجاهد**، ثمّ يبيّئ لنا هذا الفكر معاصراً لنصيحته المستجيبة لمشاكلنا، وإن كان قد مرّ على صدورهِ قرن من الزمان، أو يزيد، وما ذاك إلّا لأنّ النهضة العربية الإسلامية مازالت إمكاناً لم يتحقّق ومشروعاً لم يكتمل.

- (1) أعددا هذه البحث للمشاركة في أعمال الدورة العلمية التنوير عبد علماء الزيتونة التي نظمها جامعة الزيتونة في أواخر أبريل 2008، ولكن لم تنتج لنا ذلك.
- (2) انظر جني جي كلاوك، التنوير الأثني من الشرق، تعريب شوقي حلال، سلسلة عالم المعرفة عدد 346، ديسمبر 2007
- (3) النور 24/35
- (4) انظر فصل «في الإشراق»، في: أطروحتنا وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص 131-151.
- (5) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي قراءة أنثروبولوجية»، عالم الفكر، (الكويت)، ع 3، المجلد 29، يناير-مارس 2001، ص 31
- (6) علي حرب، «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير محمد حسن هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 113
- (7) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه ص 28
- (8) طيب تيريمي، «ديان في النهضة والتنوير العربي نتائج مشروع نهوض عربي ثويري جديد»، المرجع نفسه، ص 65
- (9) أحمد أبو زيد، «التنوير في العالم العربي: قراءة أنثروبولوجية»، المرجع نفسه، ص 29
- (10) علي حرب، «فكر النهضة بين الإحياء والتنوير محمد حسن هيكل مثالا»، المرجع نفسه، ص 114
- (11) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 17.
- (12) المصدر نفسه، ص 18
- (13) أشير إلى هذه السرعة لظنة في حملات العديدي - فهد طاهر لثدي في مقاله: «قيم التراث/ قيم الخدانة بين المطامع والتعاضد» روح التحزب في القرآن، مودس، ط 1، الثانية، عدد 131، جمادي 2002، ص 35.
- (14) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 18
- (15) المصدر نفسه والصفحة نفسها
- (16) المصدر نفسه والصفحة نفسها
- (17) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 19.
- (18) الميجرات 13/49.
- (19) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 92-96.
- (20) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 98، والآية من البقرة 2/256.
- (21) المصدر نفسه، ص 98.
- (22) المصدر نفسه، ص 99-100.
- (23) المصدر نفسه، ص 98
- (24) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، تعريب حمادي السحلي، ط 1، بيروت، دار العرب الإسلامي، 1985، ص 37.
- (25) المصدر نفسه، ص 38-39
- (26) المصدر نفسه، ص 38

- (27) أحمد بن ميلاد ومحمد مسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، تونس، بيت الحكمة-قرطاج، 1991، ص 94.
- (28) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 41.
- (29) أحمد بن ميلاد ومحمد مسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية، ص 95.
- (30) انظر إذا شئت التصيل محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عده، ط 1، بيروت دار الشروق، 1993، ص ص 22-36.
- (31) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 43.
- (32) الإمام الشافعي، الرسالة، عفتن: أحمد محمد شاكرا، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ص 477.
- (33) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 43.
- (34) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 47.
- (35) هشام جعيط، القصة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، د.ت، ص 127.
- (36) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 48.
- (37) المصدر نفسه، ص. ص 48-49.
- (38) المصدر نفسه، ص 49.
- (39) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 50.
- (40) المصدر نفسه، ص 24.
- (41) المصدر نفسه، ص 22.
- (42) الطاهر المصني، «التعليق من الإلهام إلى الكيفية» روح التحزب في القرآن، الحياة الثقافية، السنة 26، العدد 130، ديسمبر 2001، ص 15.
- (43) المصدر نفسه، ص ص 26-27، والآية من الأحزاب 3/ 323.
- (44) المصدر نفسه، ص 30.
- (45) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (46) المصدر نفسه، ص ص 31 - 32.
- (47) المصدر نفسه، ص 32.
- (48) المصدر نفسه، ص ص 24 - 25.
- (49) النور 24 / 30.
- (50) عبد العزيز الثعالبي، روح التحزب في القرآن، ص 31.
- (51) المصدر نفسه، ص 57.
- (52) المصدر نفسه، ص 58.
- (53) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (54) المصدر نفسه، ص 58 - 59.
- (55) المصدر نفسه، ص 59.
- (56) المصدر نفسه، ص 60.
- (57) المصدر نفسه، ص ص 68 - 69.

مفهوم الحرية السياسية لدى الطهطاوي وخير الدين

عمر بن بوجليدة

مقدمة :

المشاكل - الهاجس، كما وضع «ألبرت حوراني»: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم (2).

وبالتالي، يهدف مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين هاتين التهفنة الأوروبية وبين واقع الممالك العربية - الإسلامية وإبراز الهوية التي تفصل الحال عن الإمكان. والتي أقيمت بضرورة إنجاز الدلائل.

أما على مستوى الفروق فالطهطاوي ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر أي أن العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتوضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلا نادرا، بينما خير الدين يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت للعلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الأوروبية وعلموها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها - السالبة - وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني فإن كان الطهطاوي من أصلي مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى خير الدين إلى الحضارة التركية وما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا

إن مقدمة أقوم المسالك «وتخليص الإبريز» من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي الطهطاوي. مؤلفهما في اختيار منحنى واقعي يبرهن أن أكثر من خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس عن الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي «الطهطاوي» و«خير الدين» مقصودا باعتبارهما نموذجين يتم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر، ذلك أنه كان لهما اتصال بالسلطة - وإن كان متفاوتا ومختلفة وظائفه.

ثم أنهما انتهجا «فن الرحلة» (1) ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب - الغرب - ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كل منهما. وقد انحدا في موطن الزيارة - فرنسا - التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون أخرى، ولا شك أن هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحية في الكتابة السياسية - وينجز

الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة للطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة لحير الدين.

و قراءة النص، خير سبيل يتيح لنا التفاضل الناتج إلى مظهره، وإلى دلالاته الثابتة فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الأجراء ننتج في التحرك من أحد العطلات، التي ظلت تسم الفكر العربي - الإسلامي، بمسماها - الصراع السياسي - وبالتالي يتوافر الحس النقدي لمسلطات الخطاب وفرضياته، ونحن ننسقط إيقاع النص الذي استند إليه كل من «الطهطاوي» و«خير الدين»، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإحاق والإدماج أو الطرد والنفي والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات المسببة التي تحكم في الإنتاج ما اعتبره «حقائق» وما قدراه على أنه أخطاء غيرهم.

وهكذا فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة، أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إنما نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلّى مفهوم الحرية؟ والتحوّلات التي طرأت عليه من مفهوم يرتبط بالفقه والأخلاق أي بما هو اتفاق مع ما يوحى به الشرع والعقل، بمعنى أنه حكم شرعي ولكنه كذلك إثبات واقع («وهذا ما نتمسك به في العنصر الأول أي الحرية بين الفقه والأخلاق») إلى اعتباره المبدأ والمتى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وإجهاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي (= ويتوضح ذلك في العنصر الثاني أي الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري) لتأكيد قيمة الحرية (= والفصل الثاني يحاول إبراز قيمة الحرية ووظائفها) فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاعيم ومصطلحات صادمة لجهاز

التفكير مثل مفهوم التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشنا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحية يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع (=وذلك ما نفق عنده في الفصل الأخير، بما هو لحظة نقدية واجهت الإصلاح: سواء على المستوى النظري أي ضيق المصطلح الفقهي واتساع المفهوم السياسي أو على الصعيد العملي أي ضرورات السياسة ومتطلبات الواقع).

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم العربية حيث تجلّت لهما الحرية مكمنًا من مكان القوة الأوروبية وسببا أساسيا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكرو على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي أفقر مصطلح «أهل السياسة»؟

ما الذي يغيّب العربي - المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بنائه وهياكله دون المسّ بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

١ - الحرية بين الفقه والسياسة :

لقد اتخذت الحرية في كل من «تخليص الأبريز» و«أقوم للمالك» حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحل وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة :

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين

الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1 - الحرية بين الفقه والأخلاق :

يقول «ابن أبي الضياف» «ذلك قالت حكماء الإفرنج - الرأي حر - ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قاذح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل (3)». ونفهم من التعليق أن المؤلف أول الجملة، كما يوضح «عبد الله العروبي» (4) الرأي حر، على معنى «الرأي للرجل الحر- والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الأوروبية كثيرة وما يعيننا كون المجتمع العربي - الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كالكلمة عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيًا إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة، التي تعرف رواجًا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أوروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذورها العربي؟

تعمل مادة «حر» أربعة معانٍ متميزة:

- الأول: معنى خلقي وهو الذي كان معروفًا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقراً في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن.

• الثاني: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلاً تحرير رقية مؤمنة (سورة النساء 92) أو نذرت لك ما في بطني محرراً (آل عمران 35) وفي كتب الفقه مثلاً: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)

• الثالث: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعنى من الضريبة

• الرابع: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب».

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: الأولى: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتمييز بين ما كان حراً من الولادة وبين ما كان عبداً ثم اعتق، في اللسان يقال «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق». والفائدة الثانية: هي أن المعاني الأربعة تندرج حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فرداً حراً أو خارجاً أو قوة طبيعية تستعبد من الداخل، وهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان والأخلاق: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحر. وكفالة المرأة... والطفل... وننتج أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المرأة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادراً على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمتنوع يسقط عنهم التكليف) (= حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضع المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضاً أن حالة

العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخضع من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

أن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق؛ ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا؛ فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» = الاتفاق مع ما يوحى به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس الطبيعية بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميلها الطبيعية؟

والزاوية الثانية: نطرح علاقة الإرادة العقلية بالهبة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه «الأشعرية» (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب (5) وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمسك الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الواقعة؟

2 - الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري :

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، أيضا التي تؤكد على مفهوم المبادرة الخلاقة وكذلك مفهوم المغايرة والاعتراض: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم... غير معقول... غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح، إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

إن ذلك يعني - نمة نبيا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية. إنهم لم يعر عدم الوعي أصل هذه القطيعة، لكنهم وجدوا في كتاباتهم والذي يتميز بحصره لمشكلة الحرية في إطارها السياسي الاجتماعي يقول «الطهطاوي» «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية صلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية» (6). في هذا التعريف تتداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتدخلات فقهية، كان الكاتب يحاول جهده «استطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وأطبع عليها فلا طاعة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما (7)». هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه، قد يكون «الطهطاوي» قد وقف بين تكوينه الفقهى وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح. بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمطلق، كحق بلهيه وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

وما يتميز به «المؤلفون» العرب للبراليون عن زملائهم العربيين ميزتان اثنتان:

فأما الأولى: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون إن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، - كل شيء في الحياة الإسلامية يتأهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي: نقرأ مثلاً عند «خير الدين» «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب» (١١).

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن للبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي الثانية: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا يد من إستخدام التاريخ واستحضار لأصل. كما نجد العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا الخصوصية: من جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثيل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلاً.

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، إنكسار عجيبي، ذلك أن الحكم الاستبدادي الشرقي الذي عاشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية لأنه كان خاضعاً لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمتاورات الخفية للمتنفذين في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء ميرم وقدر محتوم لا منطوق له، وقد تغلغل كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع «النظام» العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر

ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أقرته الثورة الفرنسية. وقد أبدى «خير الدين» في «أقوم المسالك» و«الطهطاوي» في «تخليص الأبريز» إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسوا له أيما حماس فقال الطهطاوي متحدثاً عن النظام البرلماني: «وحينما كانت رسل المعاملات قائمة مقام الرعية ومكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها وعلى كل حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي أمانة منه بالكلية» (١٢). ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه «مناهج الآداب» حيث بين أن «الانتظام العمراني» محتاج إلى قوتين عظيمتين معا «القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة بالمفاسد»، والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية» وغرسه القوة الحاكمة إلى ثلاثة «أشعة قوية» هي قوة تسيير الفرائس وتظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاة بها أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية. سمي ذلك من أسبسة أو «فن الإدارة» أو علم تدبير المملكة ويحيز إلى هذا الفن ضروري ويبحث على نشره وتعليمه وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر «الطهطاوي» عن إعلائته لشأن القانون واعتباره التاموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم ويرى أن «الممالك قد تأسست بحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال...» (١٣). وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك «الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة» وعبرة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشريعة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

وبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأ من النظام الجالب للعزة والقوة معص الخروح من ربة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت

إليهم، فلما قضى الأوروبيون على نظام الإقطاع... فتوجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوروبا بالتمدن حقيقة حرة».

وقد جعل الطوطاي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنسيات المصيبة والتنبؤ بأحكامهم وقوانينهم وهو أن يكون «عبرة لمن اعتبر» أي أن يكون قدوة وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطوطاي عرضا مفصلا في كتابه «تخليص الإبريز» للنظام السياسي الفرنسي وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أما خير الدين فإنه بعد أن بين بإعجاب معالم التقدم في أوروبا أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى «أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة» لأن «الأمم الأوروبية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة» (11). ويقول في موضوع آخر مؤكدا على اتجاهه الليبرالي في السياسة «وقد رأينا بالمباشرة أن البطلان الذي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأملت بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (=أي الدستور) المرادف لتنظيمات السياسة فاجتنت أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم» (12).

وهكذا يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، ويتجلى بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراهمة التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كل منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقرب إن لم تماثل الحرية كما تصورها الآن:

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالفه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشترك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

هناك محاولة لنبذة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركز عليها؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها؟

II - قيمة الحرية ووظائفها :

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطوطاي وخير الدين ووعي كل منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ويحجم في مفهوم اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي إلى إيجاد م تماثل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطيبيهما أبعد عن التنظير الفلسفي العميق/ أقرب إلى التوظيف العملي الناجح: فما هي أشكال الحرية وما هي وظائفها؟

1 - أشكال الحرية :

لقد نقلت لنا نصوص «الطوطاي» و«خير الدين» مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البولماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكان تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع

المدني، والفصل بين السلطات؛ في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطاب «الطهطاوي» و«غير الدين» قائم على التردد بين قول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقرب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلّت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتش لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد «الطهطاوي» المقابل في مصطلح العدل (13) الإسلامي فاعتبر أن قيمة الحرية في المجتمع الغربي توارى ما عرف عبدا بالعدل والإنصاف «من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية» بسموه الحرية ويرغبون فيه هو غير ما مضى عنه عندنا العدل والإنصاف (14).

إذن قدم «الطهطاوي» ما هنا العدل ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم والعدل والإنصاف عندنا وقد سبق أن مهد في نفس الفصل المخصص «في تدبير الدولة الفرنسية» فيها أيضا يذكر العدل والإنصاف وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا «الشرطة» والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى «الشرطة» وبهكذا فإن الطهطاوي يأتي أولا على ذكر العدل والإنصاف في الإسلام ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم بالعدل والإنصاف عبدا، وبالتالي تتحد فكرة العدل بفكرة الحرية اتحادا إلى جانب فكرة «منع عصف» ، «نسيب الجور» ذلك أن الظلم هو اعتداء على القانون. ومن ثمة ترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر «الطهطاوي» نؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه الحرية في «تخليص الأبريز» إنها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني ييلور «الحرية الشخصية» وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية (15)

إنها «حرية الاعتقاد» وكذلك «الحرية السياسية» و«حرية الرأي» و«حرية الملكية»، وبهكذا يتعدّد مفهوم الحرية ويعني إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل «للعُدل والإنصاف» الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد «أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا» (16) إن ما يحرك «الطهطاوي» هو الرغبة في الإقناع بأن الحرية ليست غريبة عن الفكر السياسي الإسلامي لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية. وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية «وهل يتيسر ذلك التقدم دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية اللتين هما أصلا في شريعتنا» (17).

نجد إذن ذينك الخططين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتغذية الخطاب الإسلامي: فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» ويقول أنه يسمى هكذا عند الأورباويين «وعندنا بأهل الحل والعقد» (18). ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تتخيه الأهلالي، أما أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقيين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم» (19). وأما مهمة «مجلس النواب» «فهي أن يتكلم بحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده» (20) وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية «من أنها تدّخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحة فيها هو الأصلح» (21) والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى (22) وأحيانا ما يستخدم «المشورة» (23) ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أن تلك «الشورى» لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء

في كليات السياسة [= لن يكون فيها] تضيق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام» (24).

ثم إن هذه الحرية قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحرية الجوهرة في الوجود، فحق الفرد حق طبيعي يصونه القانون وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = الحرية الشخصية وتضمن حرية الاعتقاد وإبراز الرأي والتعبير وهي حرية المطبعة وهذا التعبير ترجمة حرفية للتعبير الفرنسي حرية الكتابة والنشر ويقول «الممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية تحت لها الحرية المطلقة» (25)، ومقابلها الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تمييز المنكرات، ونصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع. فالمفكرون للمنكر في الأمة الإسلامية تقيهم الملوك كما تقي أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع» (26) إلى جانب حرية الإنتاج وكثر الثروة (= الحرية الاقتصادية).

إن مقاصد خير الدين هي مقاصد الطهطاوي نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، كتحكيم مآرستها في المجتمع الإسلامي ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كله يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارستها الممالك الأوروبية... تأملت بها عروق الحرية.

ولكن كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنية) عن الأسس التي امتدت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجد صريحا في بعض المقاطع من كتابي الطهطاوي وخير الدين إذ يقول صاحب «التلخيص» قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتعدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحرير الشرعيين بدون

مدخل للعقل» (27). وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على «قولته» مع اعترافه له بالفضل «روى هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشأ ثورة فرنسا وهما أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمله فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم» (28). إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أن الخطاب التوفيقى وبحكم أسبقية التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربية لم يشمل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطعية. والتي خلخلته شديدا. ؟

ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهى ومضمونها الليبرالي، وبهذا المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية - أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2- فوائدهما :

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب الطهطاوي وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعل أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما مشبع تماما بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوروبا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهى القديم بل هو معني بما يحفز بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (= العدالة، المساواة، الشورى) فنجده عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية وتوجيهه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية إنما يهيمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر

الأمر» على حد تعبير معن زيادة (29) وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الحظ فهو يرى أن «الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكان القوة في أوربا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوربا؟

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي وإنها هي «مقصد رعية الفرنسية» (30) كما أن السبب المباشر لعزل «شارل العاشر» والدفاع عنه حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وبهكذا فإن الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد (31) يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويمثل في سياسة «عمر بن الخطاب» يقول «وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه» من رأى منكم في أعرجاجنا قليقومه - يعني انحرافا في سياسة الأمة وسيرته معها» (32) ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوربا وصولا إلى المجلس النيابية المنظمة لمطلب خير الدين إصلاحه - (إلا عاهي) لذلك يميز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة «لثبثت الآراء وحصول الهرج» (33) والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التدخل في السياسات.

وكذلك يبدو جليا في «تخليص الأبريز» معارضة الطهطاوي للحكم المطلق بقول «الملك ليس مطلق التصرف» (34) فالملك تأست لحفظ حقوق الرعايا والملك يتقصد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين، فصلاح ورشاد المسلمين لن يتم في غياب الحرية ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي «الخديوي إسماعيل» «إن من ملك أحرارًا طاعتين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين» (35). ولأن الاستبداد لا يراعي مصلحة الأمة فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول خير الدين: «ولا شك أن المدوان على الأموال يقطع الأموال ويقدر انقطاع الأموال تنقطع الأعمال إلى أن يتم

الاختلال المقضي إلى الاضمحلال» (36). ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها الطهطاوي وخير الدين للبرالية الاقتصادية التي هي ممكن قوة أوربا، فالتقدم الاقتصادي مرتبط عندهما بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة وتتعلم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ خير الدين «أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجربة فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها. وبالجمل فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم ومهنتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة» (37). وقد أكد الطهطاوي على هذا المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوربا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول: «ولا تزال أخلة في الدقة والرواج يحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وحصل المبرريات اللازمة وإبعاد الاحتكار» (38).

وأعلن لهذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيبا للمبادرة الفردية وتوفيرا للأمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوربا وإلى ضرورة إقرار النظام النكبي.

وباختصار فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أن أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة (39).

وبالجمل فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحجهم لأوطانهم.

من هنا يمكن باعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة «التفريبية» (40) في الخطاب السياسي العربي، ويوضح كمال عبد اللطيف بأن نص المقدمة يتحول إلى

«مؤشر أول لفكر وممارسة أناتورك ولطفي السيد وعلي عبد الرازق».

III – لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن :

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. فالطهطاوي رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهرى الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلاً في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها مونتسكيو بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخبطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به» وكذلك الشأن مع غير الدين الذي كان من موقعه السياسي والفكري ميكافلي النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتب كالتطهطاوي بالإشارة إلى الشكل البنائى للتجربة فقط بمعنى المساواة القانونية مع التغيير بل أرفع إلى مستوى جوهري هو ما سماه الحرية السياسية التي تتيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنه لا يتركها مطلقة فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط أن تمنح للصفاة والنخبة.

لقد كان غير الدين على وعي بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلق نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نبائي وأهل الحل والعقد نواب: فإذا به يفكر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف (41) فخطابه خطاب توفيقى وتوجيه ازدواجى دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشاً.

إن ما نقوله خطابات «الطهطاوي» وغير الدين» يقوم

ضمننا وصرحة على الإحساس بالهوة بين «دار الحرب» - أوربا - «دار الإسلام» هذه الهوة التي أشعرتهم بانهايار عظمهم وبالخطر «الكابوسي» المحدث فأوربا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد «دار الإسلام» ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوربا يقول الطهطاوي - الحق حق في أن يتبع - هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله «إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والباس» (42).

لقد كان خطاب الرجلين تعبيراً عن مشروع إصلاحى يطمح إلى تحديث الدولة وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلما الصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محدلة اكتشفها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خير الدين واكب عصر «التنظيمات» أي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة «مطالبات الواقع». والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي تروّج تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية - الانكليزية). كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وهو على وعي بأن عمله الإصلاحي ظل مرتبطا بشخصه لأنه «كان ثمة جهود شخصية» (43) وغير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مفادته منصبه فتمم القوضى والتجاوزات من جديد.

أما نص الطهطاوي فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامى ولكن مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول: «فما قصرت في أن قيدت في سفرى رحلة صغيرة» (44) فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت في أوربا وهو ما يعبر عنه غير الدين في «أقوم المسالك» وهو يكسج جملة من التبنيعات يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب

تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد» على حد تعبير مصطفى النمر

إن تركيز خير الدين والطهطاوي على أوروبا الأنوار غيَّب عنهما أوروبا المثوية للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالساذجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهما يدركان في العمق أن ما وصلت إليه أوروبا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن إمتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أتى ملك آلآف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجراة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها ونحن نصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أن هؤلاء الرواد الذين تبنا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإنفاضية» بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان الزجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم - وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا-؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟ كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إن الإجابة على سؤال كهذا تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة (45).

الخاتمة :

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين وتخليص الأبريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال فأحدثت بذلك نوعا من القطعية مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير جذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين لكن حرص المفكرين

على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصرو خير الدين من الشيوخ والعلماء أن مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تعارض معها.

فشكل هذا الخطاب لحظة « خيانة » مزدوجة للمنطق التقليدي وللنطق الليبرالي معا لكنه نجح في تأسيس حسامية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك (46)، كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحويل المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت (47) وشكلت صفة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بعفتها كل مفاهيمه وأساليبه، ورواه وتصوراته.

«فالأمة» تواجه ظروفًا وأحوالًا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها التعامل معها إلا بتأويل، أو تطوير، أو تواجبه تعديلًا أو تبديلًا، يقال نظريتها في الحكم. ثم إنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنواننا للحضارة والتقدم. وأضحى يحتاج بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها عما يزيد الهوة اتساعا.

ولعل الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة... عن الانبهار والإحساس بالدونية قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صحتها.

ذلك أن تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب الشرذمة، وققدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى «الخارج» دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهز نظام الأشياء القائم هزا وتذك جسد الوجود دكا، انخرطنا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة (Habermas) éthique de la discussion وإبتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ... راشد.

المصادر والمراجع

- 1) انظر منجية عرفة منسوبة : سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح ، الدار التونسية للنشر ص 31.
- 2) أنظر ألبرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة (1789 - 1919) بيروت 1981 ص 121
- 3) ابن أبي الضياف : الأعناب ج 1 ص 23
- 4) عبد الله العروي مفهوم : الحرية ص 14
- ابن أبي الضياف يعتبر حير الدين رعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤازر مواقفه مؤازرة تامة
- 5) وكريما إبراهيم مشكلة الحرية (المفصل الأخير) مشكلة الحرية السياسية (ص 258-296).
- 6) الطهطاوي : الأعمال الكاملة ج 2 ص 231.
- 7) الطهطاوي : نفس المصدر ص 519.
- 8) حير الدين التونسي أقوم المسالك ص 156 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكفاة لتاريخ عشرين دولة أوربية)
- هذا النص لم يكن من تحرير حير الدين ، صحيح أنه يتضمن نظيرا وتبريرا لدعاويه وبرامجه الإصلاحية إلا أن صياغته تعود إلى بعض المتقنين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاحب مثلا)
- 9) الطهطاوي : الأعمال الكاملة ج 2 ص 231.
- 10) الطهطاوي : نفس المصدر ص 519
- 11) خير الدين : أقوم المسالك ص 211.
- 12) خير الدين : أقوم المسالك ص 211
- 13) قربي عرفت العدة واخترت في بحر البيضة العسة الح 22 - نسخة على معرفة 1980
- 14) الطهطاوي : تخليص الأثير ص 148
- 15) الطهطاوي نفس المصدر حلق 783
- 16) الطهطاوي نفس المصدر ص 162
- 17) خير الدين : أقوم المسالك ص 123
- 18) خير الدين : نفس المصدر ص 75.
- 19) خير الدين : نفس المصدر ص 79
- 20) حير الدين : نفس المصدر ص 75
- 21) خير الدين : نفس المصدر ص 75.
- 22) خير الدين : نفس المصدر ص 16
- 23) حير الدين : نفس المصدر ص 12 - 13 - 32 - 42.
- 24) حير الدين : نفس المصدر ص 76.
- 25) حير الدين : نفس المصدر ص 75
- 26) خير الدين : نفس المصدر ص 12
- 27) الطهطاوي : التلخيص ص 123
- 28) خير الدين : أقوم المسالك ص 209
- 29) مقدمة أقوم المسالك : تحقيق من زيادة - دار الطليعة بيروت 1978 ص 65
- 30) الطهطاوي : تخليص الأثير ص 172

- (31) قراءات في الفكر العربي : محمد صالح المراكشي ص 199 .
 (32) غير الدين : أقوم المسالك ص 207 .
 (33) غير الدين : أقوم المسالك ص 208 .
 (34) تخليص الأبريز ص 72 .
 (35) مناهج الألباب ص 289 .
 (36) غير الدين : أقوم المسالك ص 76 - 77 .
 (37) غير الدين : أقوم المسالك ص 210 .
 (38) الطهطاوي - الأعمال الكاملة ج 1 ص 475 .
 (39) مصطفى التواتي : أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة ص 38 .
 (40) كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة ص 16 .
 (41) كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة ص 18 .
 (42) الطهطاوي : تخليص الأبريز ص 263 .
 (43) غير الدين : أقوم المسالك ص 120 .
 (44) حير الدين : مذكرات إلى أبنائي ص 39 .
 (45) انظر مصطفى التيفر : غير الدين : حسن الإمارة أم دولة حديثة؟
 (46) أنور عبد الملك : (الفكر العربي في معركة النهضة : أورده كمال عبد اللطيف)
 (47) فتحي المسكيني : الهوية والرمز : دار الطباعة للنشر - بيروت 2001 ص 56 .

للاستعانة أنظر :

مصادر :

-القرآن الكريم

-الأحاديث النبوية

- | | |
|---|--|
| إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك عهد الأمان | 9 أجزاء وزارة الثقافة تونس 1968 |
| المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك | الدار التونسية للنشر 1972 |
| الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق محمد عمارة | المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1973 |
| المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك | دار الطليعة بيروت 1978 |

مراجع :

- | | |
|--|--|
| مشكلة الحرية | دار مصر للطباعة 1974 |
| دراسة في مصطلح السياسة عبد العرب | الشركة التونسية للتوزيع 1978 |
| الفكر العربي في معركة النهضة | دار الآداب بيروت 1974 |
| أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة | دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ط أولى 1991 |
| الفكر العربي في عصر النهضة (ترجمة عرفول) | معهد الإنماء العربي بيروت 1978 |
| -إبراهيم زكرياء | |
| -أحمد عبد السلام | |
| -أنور عبد الملك | |
| -التواتي + أحمودة + العظم | |
| -حوراني ألبيرت | |

-روزنتال

-عبد اللطيف كمال

-العروي عبد الله

-قرني عرت

-المراكشي محمد صالح

-المسكيني فتحي

-منجية عرفة مسينة

مفهوم الحرية في الإسلام (الترجمة العربية) معهد الانماء العربي بيروت 1978

التأويل والمقارعة المركز الثقافي العربي ط. أولى 1987

مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي ط4 1988

العدالة والحرية في فجر النهضة العربية سلسلة عالم المعرفة (الكويت) 1980

الحديث قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر الدار التونسية للنشر ط أولى 1992

الهوية والزمان دار الطليعة بيروت ط أولى 2001

سلطة الكلمة عند مفكري الاصلاح الدار التونسية للنشر 1993

-Laroui (A) l'histoire du Magreb. Ed. Mospero Paris 1970.

-Smida (M) Kheredine Ministre reformateur M.T.E Tunis 1970.

دوريات عربية

-الفكر العربي المعاصر العدد 78/ 79 أوت 1990 مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر ص47-35 (الحمامي

منية)

-الاجتهاد العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/ صيف حير الدين التونسي : حسن الإمامة أم دولة حديثة؟ ص61-11

(مصطفى البقر)

1992

مقال حرية فرانز روزنتال ورنار لويس الجزء III ص609

ابن منظور بيروت دار الجليل

-الموسوعة الإسلامية

-لسان العرب المحيط

ARCHIVE

الإبداع والسلطة في الثقافة العربية

عبدالله أبو هيف

ملخص البحث :

يستد البحث إلى نظرة مفادها أن جدل الحرية والإبداع لا يخرج عن علاقة الإبداع بالسلطة، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والتغيرات الثقافية، ونسبة تدلات عاصفة ومتسارعة تستهدف سلعة الثقافة لادعائها في ثقافة السلطة نحو سيطرة ثقافة القوق على قوة الثقافة ومهد للبحث حول جدل الإبداع والسلطة وما ينضوي إليه من حرية مشروطة أو مهمشة أو مغيبة كلما كانت السلطة مالكة لإنتاجها أو إعادة إنتاجها، وتتضاعف رضى لتعبيد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

ونوقشت اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، من تأزم وهي الذات إلى تأزم وهي التاريخ والآخر، ونظر في تطوراتها من مناخ الحرية والدمقرطة إلى إشكالياتها المتناقمة المتصلة بحدود الحرية أو تحكيمات السلطة، وأبرزها التلاشي في المجتمعات الرقمية ومدى التأثير على الهوية في الوقت نفسه.

وعولج إطار حرية التعبير ومشكلاته من الأدلة إلى ضغوط عناصر التمثيل الثقافي وتلاشيها أو مجاقاتها لقيم المجتمع المدني أو حقوق الإنسان، وربطت بعض التيارات الفكرية مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام في عالم متغير

من جهة، وتقليص الرقابة للتخفيف من الاندراج في سلطة السكوت عنه من جهة أخرى

ينتقل البحث إلى إضاءة إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها مع السلطان الاجتماعي على وجه الخصوص، ويستدعي ذلك الحد من صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة ومن التعارضات السلطوية الداخلية مع الحرية بتأزم الذاتي القاهر والمحبط للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني.

وعاين البحث مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة، مثل جدل الموازنة والمعارضة، وجدل التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وجدل سلطة الإبداع وسلطة المبدع وتداخلهما مع السلطان المعرفي أو سلطة الثقافة.

ودقق البحث في مشكلات السلطة على حرية الإبداع، على أن سلطة الإبداع هي الوجه الآخر لحرية، وأفردت هذه القضية التباسات متعددة مثل مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي، ومشكلة السلطان القلبي، ومشكلة المحرمات والرقابة، ومشكلة حرية النص أو حرية الإبداع.

واختمت البحث بضرورة وعي هذه المشكلات في النظرية والممارسة على حد سواء.

1 - تمهيد حول جدل الإيداع والسلطة:

تتلخص الحرية بعلاقتها بالسلطة في مجالات تنمية الإيداع، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والتغيرات الثقافية، ثمة ثوابت في كل ثقافة لدى الإيمان في مكوناتها ومكوناتها الذاتية والشعبية والدينية والمقائدية الفاعلة في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد وسواء، ويتنامى جدل الحرية والإيداع في مدى تحقق التغيرات مع هذه الثوابت أو مجانباتها، ولطالما تهاجت السلطة مع الثقافة خلال العقود القليلة الماضية بتراجع مفهوم الثقاف العضوي لصالح مفهوم الثقاف التقني، ويتغليب تغير الثقافة على ثقافة التغير لإدراجها في مفاهيم هيمنة ثقافة القوة على قوة الثقافة من خلال العولمة ومجتمع المعرفة الخاضع لمالكي سلطتها بعد ذلك، وإبرازها سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة مهما كانت مواصفاتها ونوحياتها بما يستدعي تسويغ تسييس الثقافات بالنظر إلى المستجدات لتخفيف وطأة عناصر اشتراطاتها على الحرية والإيداع «سعيًا للدخول في جنة العولمة التي وعد بها السابقون في التبعية» كما ظهرت ملامحها في فلسطين والعراق، وتهدد بها سورية ولبنان والاردن وإيران، مصداقاً لقول المتنبي:

ومن نكد الدنيا على الحزن أن يرى

عدواً له ما من صداقة بذكره (1)

وتتحكم السلطة بعلاقتها بالحرية في مجالات تنمية الإيداع، ولا سيما علاقتها بالذات القومية أو الذات العامة داخل عمليات وعي التاريخ من خلال حوار الثقاف مع السلطة في الإشكاليات التالية:

1 - سلطة الثقاف التقني، فقد امتلك الثقاف وفق هذا المفهوم جهداً ثقافياً ما لست أن صار إلى سلطة ثقافية تتيح للثقاف أن يتغير في معطى التشغيل أو الاستيعاب أو الاستثمار بأجل أو دون أجل، على أنه يتحكم شروطه المسبقة من أجل الالتزام به متفقاً أجيراً أو خادماً للسلطة.

2- سلطة المعرفة، إذ أصبحت المعرفة بوصفها سلطة حية مباشرة وغير مباشرة، شديدة الفاعلية والتأثير بما يصح للمجال واسعاً أمام تعصف استعمال السلطة أو تكييفها لدهاليز السلطان أداة قمع وإرهاب، لا تنوير واستنهاض.

3 - سلطة السوق، حين تخضع الثقافة للإملاءات مالكي السلطة أو مستجيبها، فقد غيّرت وسائل الاتصال، على سبيل المثال، المدعومة بفاعلية سلطوية جماليات التعبير الثقافي برمتها دخولاً في هيمنة التسلط التي تنشط الثقافة أو تخترق خصائصها محواً أو صوغاً مغايراً لعناصر الهوية.

4 - سلطة الثقافة، ثمة رضوخ لآليات الخطاب ما بعد الكولونيالي ضمن تبدلات مفهوم الثقافة وسلطتها في النغطة على مفهوم الثقافة الحضارية.

5 - سلطة المسكوت عنه، التي تعمل كثيراً على سلطة الثقافة في الوعي بالتاريخ أو الذات، فليس أكثر من مفهوم المسكوت عنه انصلاً بالسلطان السائد الذي يأخذ أشكالاً سلطوية متعددة إزاء فكرة الحرية.

وثمة اتفاق على أن سلطة الإيداع نفسه ناتجة عن القضايا الاجتماعية (2) وتحولات المجتمع، ولا يتبعده الحرية من مشكلاتها القابلة للتغير وإشكالياتها المعقدة من فهم التغير ووظائفه وتشكلات الوعي المعرفي ورؤاه إلى طبيعة النظام الاجتماعي وحلوله التمثيل الثقافي فيه ومما يورثه من حالات صراع المجتمع مع ذاته والتقبل من النزاعات الداخلية والخارجية، وهو الأخطر في محس مسار جدل الحرية والإيداع إزاء هيمنة السلطة التي تورث التنازع الذاتي في جوهر التعبير الثقافي نحو إضفاء مؤثرات تغير الثقافة في ظل النظام العالمي الواحد الذي يحّد من حرية الشعوب الأخرى المضبوطة تحت لواء دول الجنوب بالدرجة الأولى، ويكاد يثقف علماء الاجتماع العرب على تعاضد حرية الإيداع مع السلطان الاجتماعي، وقد أوحى حلليم بركات باحتمال تقديم تحليل اجتماعي يركز على المقولات التالية:

- إن النظام العالمي الواحد المسيطر حالياً يقوم على الهيمنة والتبعية لمصلحة الدول الصناعية أو فيما بعد الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة والدول الأوروبية الغربية بالدرجة الثانية، وذلك ليس لمصلحة المجتمعات الأخرى بل على حسابها

- في المجتمعات التابعة تستفيد النخب السياسية

والاقتصادية من العلاقة بالنظام العالمي على حساب شعوبها وترفض أن تهتم بمشكلاتها.

- في ظل الأنظمة السائدة في العالم تزداد القجوات بين البلدان الغنية والفقيرة، وبين الطبقات والجماعات والمناطق داخل كل مجتمع. فيما تزداد ثروات الأغنياء وتتراكم مقتنياتهم، تنوء أحوال الفقراء.

- تجاهل النخب والطبقات والجماعات الحاكمة في كل بلد الأوضاع المأساوية في مجتمعاتها ولا تعترف بوجودها. بل إن المرفهين والمتقنين من أصول فقيرة وجماعات مملوءة أنفسهم يتخلون عن أصولهم ويستحقون بالمرفهين من الجماعات والطبقات المسيطرة. يلاحظ مثلاً أن السود الناجحين في أمريكا يتخلون عن السود الفقراء مدفوعين بمصالحهم الخاصة، وأن البلدان الغنية تتخلى عن البلدان الفقيرة في أمتهم الواحدة.

- بالإضافة للتخلي عن الفقراء، تتبنى الأنظمة والجماعات المستفيدة الغنية والطبقات المسيطرة المرفهة أيديولوجية ومفاهيم تسوغ هذا الواقع (3).

نفسى علاقات الإبداع بالسلطة إلى التقييد الحرة أو تقييدها بما هي مشروطة بفضاءات تحفظها، وهي مرفهة أيضاً على الدوام بذلك التواصل بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، ولا يخفى أن خطاب الحرية الراهن كله على مستوى الأفراد والجماعات والأمم خاضع لسلطة الهيمنة الشاملة من القطبية الأمريكية التي تنأى أمامها ثوابت هذه الأمة أو تلك بتأثير ضعفها وإنهياراتها الداخلية في سياق المتغيرات الثقافية الكونية العاصفة والمتسارعة، مما يندرج في العولمة التي لا تفرق كثيراً عن هيمنة مالكي القوة ومتجنيها ومستغنيها من أجل مصالحهم، ولو تعارضت مع حرية هذا الفرد أو الجماعة أو الأمة هنا أو هناك. وتتعالى أصوات سلطات الهيمنة على الإبداع، وما يستجها من رؤى التقييد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

2 - اشتراطات السلطة على حرية الإبداع:

تتفاقم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع في مسارب

صريحة أو غامضة عند الانعطافات من حوارية وهي الذات إلى حوارية وهي الآخر أو تشابكهما معاً، قلعة خلاقات تبدو مستعصية على الانتحاح من غياب الحرية في التشديد على السلطة إلى تقييد حوارية الحرية في حصار السلطة الذي يؤول إلى حصار سلطة الآخر المهيمن، ويكاد يتلاشى الإبداع ما لم يفك حصار الزمن عن الذات العربية المبدعة، بتعبير حسن حنفي، الممثل بحصار الماضي المشغول بتقليده ويقوم عناصر التمثيل الثقافي، الأساس في التحرر من قيد الماضي والانتعاق من سجنه، وبحصار المستقبل والانبهار بتمودجه الغربي، وبحصار الحاضر مجاوزة للسلفية نحو النهضة الشاملة (4).

وهذا ما يجعل اشتراطات السلطة على حرية الإبداع متعمدة، فقد هُمت الحرية، وضُف الإبداع، في خضوع السلطة للاستشراف في ما نسميه «الثاقفة» لاندراج الثقافات المحلية في دول الجنوب في نطاق هيمنة مالكي سلطة المعرفة ومتجني الثقافة، وإذا كان الاستشراف قد انتقل في بعض الدول الأوروبية وفي مراحلها المتأخرة إلى «الثاقفة المعكوسة» التي تنتهي الحوارات التحضارية والإبداع الملائم له، وتفتح آفاق حريته، فإن الاستشراف في الولايات المتحدة ما يزال يستهدف العرب والمسلمين، والثقافة العربية والإسلامية بالتغطية ودواعيها من التفضيل والتزييف، وقرن، لدى العديد من المفكرين العرب، بغاية الكراهية التي نبت وترعرعت في مناخ ديني - روحي وثقافي متهود، «مثلما كان هناك ارتباط عضوي بين الحروب المسماة «صليبية» والاستعمار الغربي المباشر للعرب والمسلمين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والشعارات الدينية المسيحية، والمدرسة الاستشرافية التقليدية، فإن المدرسة الاستشرافية الجديدة بأدواتها المعرفية المتطورة، وصلاتها الفكرية والأكاديمية والسياسية بالاستراتيجية الأمريكية، تحولت بالفعل إلى أبرز لاعب في توجهات النخب السياسية والعسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية» (5).

وتستدعي حاجة حرية الإبداع إزاء السلطة وامتداداتها الخارجية غناه وهي الحوار مع الذات لتصلبها بتفكيكها من خلال النقد الذاتي النافع في كشف عوامل إضعاف الذات

والاعتقاد وضمان الفعالية الإبداعية من الأشخاص لا تتم إلا بتوفر قدر كاف من الأمان والعدل والحرية (10).

وأدغمت حرية المعرفة الإبداع بالحوسبة نحو مقاربة الثقافة الرقمية للحد من سلطة مالكي المعرفة ومتجهاً على الإبداع من خلال التركيز على حرية الطالب المتمرس أو المبدع بامتداد على استعمال الحاسوب في دخول معاملته دون التقييد بالرقابة ومثيلاتها (11).

ويات جلياً أن الحرية أساس كل تنمية اجتماعية، وهي مناط الإبداع والبحث العلمي، وأن المخيال العربي لن يسرد وظيفته الإبداعية ولا البحث العلمي عبريته الإثباتية، «ما لم يعد الحرم الجامعي إلى بعده الحضاري، لشكل لحبيته الثقافية، ويتحرر من السائد الاجتماعي، ومن أسر الماضي في أساليبه التربوية ويرامجه الدراسية، ليفتح آفاقاً فسيحة أمام الأجيال، لإثبات إبداعاتها وإنجازاتها الفكرية والعلمية والأدبية، وتحفيز طموحاتها المستقبلية» (12).

ويرتفع الإبداع بمنح الحرية والديمقراطية في العالم العربي لنطوي المظور الانصالي (المعلوماتية ومجتمع المعرفة ثم الإضافة الرقمية)، فالمجتمعات العربية تعيش «اليوم منقرون طرق». لن تتمكن من التوقف عنده مطولاً، لأن قوى التغيير ستحتاج كل شيء في طريقها، ولذلك، لا نأمن من التشديد على أن التخلي عن التكيف مع وقائع واستحقاقات هذه الحقبة الحضارية، باسم استقلالية اسمية وهوية وطنية، وقرمية بيوروتانية، وسيادة مليئة وهمية، سينتهي بتحول العرب، حكاماً ومعكومين، إلى أرقاء الحقبة التكنومعلوماتية» (13).

وأفادت فريال مهنا في الوقت نفسه أن إشكاليات الحرية والديمقراطية في سبيلها إلى التلاشي في المجتمعات الرقمية لدى النظر في أنظمة النص الإلكتروني المنهول، ولا يخرج هذا المنظور عن إشكالية السلطة في الداخل والخارج، ومدى إسهامها في إنتاج المجتمع الرقمي، فتمة اتفاق بين علماء المعلوماتية الغربيين أنفسهم حول دواعي النص المنهول السياسية والسلطوية، وما ينجم عنها «من عواقب وسياسات سياسية، ذلك أن التحقيق الكامل لنظام نصي منهل في الشبكة، يخلق بالضرورة،

أمام سلطة الهيمنة، كمواجهة الأصولية الموصوفة بنهاية التاريخ برأي العديد من المفكرين العرب، فالأصولية تقصص الأصالة كلما تبدلت الصناعة القرية للنخب الأصولية، وكلما خدمت الثقافة، وليس ثقافتها العربية، وينسرب هذا كله في هدر إمكانية الأمة ووجود مبدعيها (6). ولعلنا لا نغفل عن أن اشتراطات السلطة الراهنة على الإبداع العربي وتضييقها على الحرية لاتقطع عن مدارات سلطة الهيمنة الخارجية.

ولا تفتقر معوقات الحرية عن نقد النسق الثقافي الذي أفضى إلى سلطة الثقافة وثقافة السلطة على الإبداع، إذ «تتحول قيم الحرية والوطنية مجازياً لتكون تورية ثقافية، لا يملك حق تفسيرها سوى الفعل السياسي، مثلما كان الشاعر في الأصل هو مالك المعنى - صب قانون المعنى في بطن الشاعر - مع غياب تام للرأي العام الذي لم يشكل قط». ويفيد رأي عبدالله الغدادي المذكور أن المستبد يصير عادلاً، تناصاً مع قول جبران خليل جبران: «ويل لأمة تسمي المستبد بطلاً»، «فهل يصنعنا طغائنا، أم نحن نصنعهم؟» (7).

ويصير أفق الحرية مفتوحاً كلما رعت السلطة الإبداع والمبدعين، وينطلق ذلك من التربية وتغذية عمليات الإبداع الاجتماعية والتكون المعرفي والتنمية الإبداعية (8) ومن شأن رعاية السلطة بالإبداع أن ترتقي بجهود المبدع وحرية الإبداع، والرعاية تكون على المستويين الفردي والجماعي، ولا سيما التركيز على جعل المتفوقين والمبدعين طاقة فعالة قادرة على القيادة والتطوير والابتكار وحسن استخدام الوسائل والوقوف على عتبة الرقي والتقدم المنشود واستثمار الطاقات المادية والبشرية الذي يخدم التوسع في الاقتصاد، ويخفف من تعقد الأساليب المستعمدة في الواحي التقنية وزيادة تعقد المجتمع، ورعاية المبدعين والمتفوقين تطبيقاً عملياً للديمقراطية التي توفر الرعاية لجميع الأفراد بما يرفع قدراتهم إلى أحسن الأوصاف (9).

وتعددت معوقات الإبداع العربي، ولا سيما كبت الحريات الذي يعمل على تخبط العقل ووضعه في الزاوية المظلمة مما يؤدي إلى موت وتعطيل ملكاته عما ينكس سلباً على واقع تفكير المجتمع العربي، على أن سلامة الفكر

قراء يتمتعون بسلطات أكبر، لأن منطق تقنيات المعلومات الذي يجتج إلى بعثرة المعرفة، يفضي إلى تعاظم الديمقراطية وإلى لا مركزية السلطة، كما يؤدي إلى مزيد من الحرية ومن سلطة الفرد» (14).

وثمة إشكالية أخرى عن تبعات جدل الحرية والإبداع بالنظر إلى حدود الحرية أو تحكيمات السلطة، وهي ارتهاق التفكير الإبداعي بالمشكلات «المعدة جيداً» وغير المعدة جيداً من أجل تنمية البحث العلمي ورحابة مآخذه نفسياً واجتماعياً، وتوثيق عناصر التمثيل الثقافي في التفكير الإبداعي، على أن نجاح «ظاهرة الإبداع المعقدة هو الإعداد الذي يقوم على التعددية في المخطومات العلمية للتداخلة بعضها مع بعض» (15)، وتستند التعددية إلى تمييز جدل الحرية والإبداع إزاء تأثيرات السلطة على مدى الإعداد الجيد للتفكير الإبداعي واعتماله بالحرية المشروطة. ولا تنفرد الذات الخاصة بالبدع عن الذات العامة أو القومية في حدة الضغوط الاستعمالية أو الفاشية أو المتواطئة. الخ مع السلطة أو منها قياساً إلى فكرة حرية البدع أو انسحاقها أمام الثقافات الغازية أو المتأقفة بتمير أبسط، وقد يسر مثل ذلك انعدام الديمقراطية وشيوع الخصب والإرهاب والقمع في هذه التجربة التاريخية أو تلك (16).

ومن شأن الحرية أن تدعم التنمية بوصفها أداة للتغيير الاجتماعي والتطور الاقتصادي الذي يحذ من الجحمان والمسخة والفقر، والأدلة متاحة على أن الحريات الاقتصادية والاجتماعية تساعد على مقاربة مفهوم «التنمية حرية» بذاته، بتعمير أماراتيا صن، نحو تيسير إدغام الحرية الفردية وجماعية بالالتزام الاجتماعي، «فالتنمية - التطوير التزام جليل الشأن ننجزه بإمكانات الحرية» (17).

ولا يختلف هذا الرأي في فهم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع عن أفق النظر السائد إلى الحرية عند فلاسفتها الرواد مناداة لقيم المجتمع المدني الحديث أمثال جون ستيوارت مل الذي عني بحدود سلطة المجتمع على الفرد، وأهمية مسؤولية الفرد من حريته للتخفيف من حدة سلطة المجتمع عليه، «وإن كان المجتمع البشري غير قائم على اتفاق، وإذا لم يكن ما يدعو لاتراض وجود اتفاق كهذا ليكون أساساً للالتزامات الاجتماعية، فإنه من الواضح

ورغم ذلك أن كل من يعيش في كنف المجتمع، ويتمتع بحمايته يصبح مدنياً له في نظير هذه الفائدة» (18).

ويوحى مثل هذا الالتزام بخصوصية الالتزام الاجتماعي الباعث للهوية، فالحرية لا تنقسم بأي حال عن الهوية

وأفردت الدراسات الحديثة حيزاً واسعاً لأنواع الحرية الإيجابية مثل الحرية الشخصية (أو البروميثية) والمذنية (أو حرية الحكم الذاتي) والسيادة (أو الحرية المجتمعية) واستراتيجيات اكتسابها والتغلب على معوقاتها، وتعتمد في غالبيتها على التربية والنظام السياسي وأدواته، وثمة مدخلان لتعديل مستوى الحرية الشخصية أولهما اكتساب التقنيات اللازمة للعيش بحرية، وثانيهما إقناع رجل السياسة بتفسير الأنظمة لمنح المواطنين حرياتهم للتمكن من المعرفة العلمية ومهارات أسس الحرية، أما آليات الاستعداد والفقر فتقوم على الغزو والاستلاب واعتماد مبدأ «فرق تسد» مبدأ أساسياً في العمل القهري والاستغلال والغزو الثقافي، وتؤدي هذه الآليات إلى اشتداد معوقات الحرية الداخلية والخارجية مثل الإدراك الخاطي للأمور والجهل والتقصير المعرفي وغوابة اللهاث وراء المذات وكبح العواطف والانفعالات والإكراه والركود والإخضاع... الخ (19).

ويتضح من عرض اشتراطات السلطة على حرية الإبداع ضرورة توافر المناخ الإيجابي للإبداع ضماناً لوظيفية السلطة التي تحمي الإبداع بحرته اللازمة من سلامة التأهيل وحسن التنبير إلى الجودة الشاملة والحوافز التقديرية والتكريمة للبدع، ووضع حسن أبشر الطيب «مشروع استراتيجية لحماية المبدعين» تستند إلى بناء وإثراء مناخ إيجابي للإبداع والاختراع والتطوير والتجديد (20)، ولا يكون ذلك إلا بالحرية إزاء السلطة.

3 - إطار حرية التعبير ومشكلاته:

ارتبطت حرية التعبير بالأدلة التي توجهها العقيدة أو الدولة أو التحزب أو التيسير حتى صارت الأدلة نظاماً من الإلزام على الإبداع بما يضيّق أفق الحرية ضمن توجهات السلطة أو توجهاتها متعاضدة في الوقت نفسه مع عناصر التمثيل الثقافي حيث قوة الأعراف الطقوس والتقاليد

والعادات والمعتقدات كلما تداخلت مع هذه التوجهات والتوجهات، ولطالما أخذت أشكالها السلطوية تعبيرات تغطي على الحرية، أو تسربلها بمفاهيم أخرى مثل الالتزام الذي انتشر كثيراً فيما بعد الحرب العالمية الثانية توازياً مع مفهوم حقوق الإنسان ولا سيما قيم المجتمع المدني القائمة على الحرية والدمقرطة بالدولة الأولى.

وانتمشت مظهرات الأدلية في خطاب الحرية الإيدياعي خلال صف القرن العشرين الثاني تشكيلاً للنفس والذهن والوعي واللاوعي، وتحريفاً لرغبات الذات الطبيعية والأفكار الناعمة عنها، وتوجيهاً للخطاب الإيدياعي مع خطاب السلطة كفيما كانت (21).

وقد اختلط مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام، والإخير أطلقه الوجوديون على نطاق واسع. ورأى كثيرون أن حديث الالتزام شديد الارتباط مع حديث السياسة وحرية الأدب واستقلالية النص والمناقشة والتحزب، وزادوا الحديث حدة حين رأوا «قطبياً» مؤسستياً للصراع الاجتماعي في تجليات مصادرة هذا الصراع أو تقييده أو صرده في ساحاته الجبهية الساخنة وتعبيراتها الحزبية والنقدية (22). لأدب والسياسة، الأدب والأيديولوجية. وهذا ما يجعل الإصرار التنظيمي للقناع يأخذ بعداً سياسياً (الجمعيات والتنظيمات والروابط)، والنتيجة هي إدانة الالتزام السلطوي بمختلف أشكاله، وكان لا فرق بين سلطة وأخرى، ولا فرق بين مجتمع وآخر، وإدانة الانعزالية والعزل بمختلف أشكالهما، الطهرانية أو التقنية العصرية، التغطية غير التغطية. ويتعبير آخر، رفض المؤسساتية، مهما كانت طبيعتها، وهي أساس إنتاج المجتمع. لقد احتدم حوار حرية التعبير إلى موقف مناهض للدور الاجتماعي للأدب، فهناك سيلان لا ثالث لهما أمام الأدب، «فهم مطالبون بالمواجهة فوراً. وعليهم إما أن ينخرطوا في سلك الأدباء السلطويين، أو أن يسلكوا السبيل الصعب المعاكس». ولكن لنقل ببساطة: إن جميع هؤلاء الأدباء ينضون تحت لواء الالتزام بسلطة أو بأخرى، أو بالانعزالية أو عزل، وهو أمر لا مفر منه ما دام الأدب عضواً في مجتمعه (23).

صار حوار حرية التعبير إلى طريق مسدودة لدى غالبية الأدباء الذين شغلوا بقضية الأدب في عالم متغير، أو في

مجتمع يتحول بتعبير أدق، لذلك خاض آخرون في القضية ذاتها من موقع المشاركة الأدبية، ورأوا أن حرية التعبير مشروطة بالأصالة والانتماء، «فالالتزام بمبادئ الأصل، التابع من حرية، والقائم على الاختيار والمتصل بمصلحة الإنسان وحقوقه، وبمصلحة الوطن والأمة، وينضالها وقضاياها وواقعها، يرتب تصافراً بين جهد السياسي وجهد الأدبي ما دام الاثنان في خدمة الشعب» (24). وفهم في هذا الإطار المرسوم 31 لعام 1971 في سورية الذي أولى الأدباء والكتاب شرف إيداء الرأي، ليكونوا السلطة في المصنفات الأدبية والفكرية، وعلى الفهم السليم والتعامل السليم مع مناخ الإبداع. إلا أن لقضية الرقابة شجونها في النظر إلى المحرمات، ولعلنا لا ننسى كتاب بورلي ياسين «الثالث المحرم» الذي رهن قضية التقدم بالموقف الديمقراطية، و علاج، على نحو جريء وعلمي، الدين والجنس والصراع الطبقي موضوعات للتثوير والتثيف والتهيئة الطبقية ووعياً للفعل الثوري (25).

قطع جدد الأدب والتغيير أشواطاً في اكتشاف أرض الحرية التي عليها يضيء الأدب إلى وظائفه الثورية إزاء الواقع والطبقة والتقدم. ولدى انتقالنا إلى بعض النصوص، سنجد عليها المواقف معياراً من معايير الفن.

وعلى العموم، فإن أمر حرية التعبير لا تحسمه المساهمات النظرية وحدها، ولعل هو محيى للممارسة أيضاً. وقد دلت إدارة بعض المعارك الثقافية في سورية في السنين والسينات من القرن العشرين على ضيق الأطراف المتحاربة، بالحوار، والتفاوت الكبير في المسافة بين الشعار والممارسة، وبروز ظاهرة الادعاء وما يماثلها في تقويم أدوار الحياة الثقافية والفاعلين فيها (26)، والمؤسسي في الأمر هو دوران للمارك حول مفاهيم متداولة في التفكير الأدبي الفتحت عنها الحركة الأدبية منذ الخمسينيات كالأدب والأيديولوجية والأغنية السياسية والواقعية الاشتراكية، أي أن قضية الأدب والمجتمع إزاء علاقة السلطة بالإبداع في الثقافة الحرة ما زالت ساخنة، وإن اختلفت قضايا الإبداع والسلطة (27). ولن نغفل عن أن فهم حرية الإبداع مشروط لدى اليساريين بتوجهات السلطة وتوجيهاتها من خلال مؤسساتها وتحكمها بالإبداع والمبدعين، فقد تبدلت المواقف

الطبقة للمتجبن، واتسعت الجبهة اليسارية في الأدب، ولكن حرية الإبداع هي الشاغل الرئيس للمبدعين نقياً للاغتراب، واستعادة للفعل الأدبي على أنه فعل ثوري في رمي الذات والآخر ضمن حركة التاريخ، بوصفها شديدة التأثير على العلاقة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية.

4 - إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها:

- شكلت الثقافة بوصفها وعاء معرفياً تكوينياً أو رؤيواً نزعة تدميرية تأسر المؤمنين بها في الثقافات البدائية التي تأخذ فيها الثقافة شكل أسطورة يقهر فيها الإنسان، لأنه يعرف أو يرى؛ كما أن ظاهرة «موت غودو حين مات بصدمة ارتكاب المحرم التي تحولت من مفهوم ثقافي مكتسب إلى فعل فيزيولوجي قضى على حياته» (28).

ثم صارت الإيديولوجيات المعاصرة إلى أساطير حديثة تفصح بجلاء مخيف عن سلطة الثقافة، كما في حالات الانتحار الجماعي أو الفردي التي تحمل المتحرر متجنبا لحظية مفارقة ثقافية، وكان الثقافة الميتة هي الخلاص من العبء الذي هو مخالفة التقاليد العامة أو الخاصة.

إن ثقافة ما هي التي تحكم مجتمعاً تبصر لها السلطان الاجتماعي، وإيديولوجية ما هي التي تميز حكماً فئسيماً سلطاناً سياسياً، وتذكر في هذا المجال الإيديولوجيا الماركسية التي حكمت أكثر من نصف العالم لأكثر من نصف قرن من الزمن، ولتذكر العدد الهائل لضحايا الفترة الستالينية وحدها من كانت نهتهم هي مخالفة الإيديولوجيا الحاكمة، ولتذكر أن قيم المجتمع المدني الحديث هي من صنع الثقافة والمثقفين، وما أنجاز شرعة حقوق الإنسان ودمقرطة النظام السياسي إلا بعض منجز فعل المثقفين (29).

غير أن سلطة الثقافة، تصادمت كثيراً مع السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي والسلطان الديني أو سلطان السماء على الرغم من أن أي سلطان هو ثقافي في مصدره ونشوته، ثم صار له تكوينه وشكل سلطانه فيما بعد. إن الثقافة أو المعرفة هي قرين الموت بالقدر الذي تكون فيه سبيل خلاص، وكان الساحر أو العراف هو الحكم، ثم خرج القائد أو الزعيم أو الحاكم من

إهابهما كلما تطور المجتمع، أي كلما تطورت الثقافة، واتسعت آفاق المعرفة، وعندما لاحت رايات المجتمع الحديث، ارتبط ذلك بأمرين أساسيين، هما: الأول هو عزل الدين عن الفكر باتجاه العلمنة والعقلنة، والثاني هو ارتباط الثقافة، ومنها العلم والثقافة باستعمالها أو من يملكها مع هيمنة السلطان السياسي أو سلطات الدولة الحديثة التي تحكمت أيضاً بالثقافة وإنتاجها.

ووصلت صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة إلى مصادم محتومة لحرية الإنسان حين صار بمقدور الدولة أن «تفكر» مرحلة كاملة أو تاريخاً كاملاً عبر عمليات التنظيم الإيديولوجي في النظم الشمولية [الاشتراكية سابقاً على سبيل المثال]، وعبر عمليات الوعي الزائفة في النظم الرأسمالية من خلال تعضيد الرأي القائل بأن وسائل الإعلام تغزو العقول، وتلاعب فيها، وتصدّر نمط الثقافة الأمريكي والغربي، وتحدد المعتقدات والمواقف والسلوك البشري في «البند» (30).

وثمة تعارضات سلطوية داخلية مع الحرية، بتأثير التأزم الذاتي انقاع المنجذب للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني، ولعل لا يحفل عن منطق التدخل الإنساني بعمامة وحق التدخل بين الدول بخاصة، وبه المعنيون بحقوق الإنسان إلى اختراق منطق التدخل للسيادة، بما تشمله من مفهوم الحرية، وذكر الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة بيريز دي كويلار في تقريره السنوي لعام 1991: «لقد بات واضحاً الآن أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول يجب ألا يستخدم كعازل واقٍ لبعض الحكومات التي تنتهك حقوق الإنسان، فمبدأ حماية حقوق الإنسان لا يجوز أن يتنزع به هنا، ويفعل عنه هناك» (31). غير أن مثل هذا الرأي أضّر كثيراً بحقوق الإنسان وحرية، فكيف بالخطاب الادعائي الذي ينميها في الممارسة البشرية.

5 - مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة:

إن سلطة الأدب من سلطة الثقافة، وإن الإبداع ليس أدباً وحده، فالإبداع يشمل مجالات النشاط الإنساني كلها، غير أنني سألتفت عن مضاعفات العنوان واتساعه

والنباة إلى تلمس مسارات ثلاث للموضوع لتحليل بعض الشواهد الدالة:

5-1 - المسار الأول:

يحدد المسار الأول بما يُسمى بجدل الموالاة والمعارضة، ويؤدي هذا الجدل إلى أشكال متعددة من ضغوط السلطة على الإبداع، كما هو الحال مع الاغتراب الداخلي، أو النفي (ومنه اللجوء السياسي)، أو للمعارضة صريحة أو غير معلنة، أو العمالة التآمرية من الذات الخاصة على الذات العامة، ويندر أن نجد دولة عربية، ليس لدى مبدعيها مثل هذه الأشكال في داخلها أو خارجها، مثل العراق واتساع المعارضة الخارجية أو لبنان واتساع المعارضة الداخلية.

وينصرف البحث في هذا المسار إلى علاقة الإبداع والبداع بسلطة السياسة (رموزها ومؤسساتها وقياداتها... الخ)، وثمة بحث مستفيض عن تأثير السلطة السنتانية على إبداع المعارضة السوفيتية الذين سمو بالمشقنين الروس، فينقد أديهم، ويتقصى علاقاتهم بالسلطة في الاتحاد السوفيتي، مثلما يحلل الأديب المناهض للثورة البلشفية الذي أنتج الأدياء الروس المناهضون إلى الحرب إثر قيام الثورة، وبين نشوء حركة الساميردات (أي الشر الذاتي بالروسية) وحركة التاميردات (أي الشر الذاتي خارج البلاد)، وكانت معارضة الأدياء للسلطة السوفيتية من هاتين الحركتين؛ ويتوقف ملياً عند «أدب الاعتراض الأخلاقي»، وهو الأدب السوفيتي المغمو أو المجهول بعد الحرب العالمية الثانية. ويخصص الكتاب فصلاً لأشهر المشقنين الروس وهم سيرجي ياستين وبوريس ملنيك وافجنجي زامياتين وميخائيل روتشكو واسحق بابل وأوسيب ماندلستام ومرينا تسفيتا وأنا اخماتوفا.

وبرزت ثلاثة تيارات رئيسة هاجمت النظام السوفيتي، وسعت إلى تقويضه من الداخل، وهي:

أ - تيار يهاجمه من وجهة نظر ليبرالية غربية ترى ضرورة التدرج في تطبيق الاشتراكية، وتجنب الاقتداء بالأساليب المتبعة في الغرب البرجوازي والرأسمالي.

ب - تيار يدافع عن حرية الأفراد من منطلق رأسمالي بحت. وكلا هذين التيارين ضعيف واه وبخاصة التيار الثاني إذ يسهل على النظام السوفيتي أن يعطن في دوافعهما، ويشكك في أهدافهما.

ج - أما التيار الثالث والأخير فهو أخطر التيارات جميعاً، لأنه يتكلم لغة النظام نفسه، ويسعى إلى تحقيق نفس أهدافه. وأصحاب هذا التيار الأخير شيوعيون يرون أن النظام السوفيتي يحتاج إلى تصحيح المسار، لأنه تنكب جادة الطريق، وانحرف عن المبادئ الشيوعية الحققة، كما أرساها ماركس ولينين. فلا غرو أن نجد الكثير منهم يتحدث بلغة ليون تروتسكي المنشق المعروف على جوزيف ستالين، وهو أشهر كاتب ساميردات في تاريخ الاتحاد السوفيتي كله (32).

إن مثل هذا النموذج للمشقنين الروس أو السوفيت، وهو الأصح، يؤثر إلى عمق تأثير السلطة على الإبداع والمبدع، ولا ننسى إشكالية مثل هؤلاء المشقنين وتباين مواقفهم، وقد أغفل رمسيس عوض مثل ذلك، ربما بتأثير الترجمة، لمعرفتي أنه بعيد عن أحوال المثقبات السوفيتية، فالنشق الأول والأكثر أهمية، وحازز على جائزة نوبل للآداب، هو سولجستين، الذي قضى سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية لاجئ، وطلب أن ترتب إقامته في شمال أمريكا وفق خصوصيات بيئته الروسية، إلى أن عاد إلى بلاده، والفرق، كما هو واضح، كبير بين المعارضة والانشقاق، ولا ننسى أيضاً تجرية معارضة رئيس مركز ابن خلدون في مصر، ومدى دفاع أمريكا وإسرائيل عنه، ولا يتفصل ذلك عن الحوار الحضاري وضرورة التصدي لتهوم صدام الحضارات الذي أطلقه منتقون، واتفق مع محمد ياسر شرف في أن مثل هذه النظرية تستهدف إعادة تنظيم العالم، بينما المنشود هو المزيد من التواصل الإنساني المستند إلى الثوابت الكامنة في الشخصية البشرية عامة، بعيداً عن إرهابات الإيديولوجيا والتمذهب اللاهوتي وأحلام البوتوياء (33).

ولا شك في أن الأبحاث حول علاقة الثقافة والأدب تكاد تكون سلطات عربية معدومة حسب إطلاعي، إلا من مقالات أو إشارات في كتب ترصد صورة الثقافة

العربية في هذا القطر أو ذاك، ولعل أكثر هذه المقالات أو الإشارات عن علاقة الأدب بسلطة عيد الناصر، والأقل، بسلطة السادات، ومنها ما أورده غالي شكري في كتابه «من الأرشيف السري للثقافة المصرية» (34)، وفيه محاولة لفتح ملف التجربة الناصرية، ولا سيما حقل الثقافة والإعلام، فيكتب عن توفيق الحكيم ومحمد مهدي الجواهري ومحمد حسنين هيكل وإحسان عبد القدوس وصالح جودت وسميح القاسم وحسين فوزي وأبوس منصور وغيرهم، وقد أثرت أن أشير إلى هذا الكتاب ضمن الكثرة الكثيرة من الكتب التي تشير إلى علاقة الأدب بالسلطة في مصر، لأنه يستخلص في ختام بحثه نتائج عديدة أرى من المفيد ذكرها، وهي:

1 - أن تناقضا خطيرا «تجرثم» في بناء ثورة يوليو، بين الواجبات الرسمية للثقافة والمتجبنين الحقيقيين للثقافة، بين القائمين على «السلطة» الثقافية، ومدعي «الحياة» الثقافية، وأنه في ظل شعار «أهل الثقة لا أمل الخبرة» اعتلت المواقع القيادية في الثقافة المصرية عناصر مضادة بلوجات متفادنة لحركة الثورة

2 - لم تكن ثورة يوليو مرحلة وأحدها بل مرحلة مرآحلا تطورت إليها الأمور بالفعل ورد الفعل، وبالتالي فإن الكتاب والمتجبنين الذين لمعوا في مرحلة ما لا تلتأق أفكارهم مع مضمونها لا يجوز الإبقاء على سلطاتهم القيادية في مرحلة أخرى تتناقض مع أفكارهم، ولكن، هذا هو الذي حدث بكل ما يتولد عنه من مضاعفات.

3 - إن الانتهازية الأخلاقية التي تدفع شاعراً أو كاتباً لأن يكون كل يوم بلون جديد. قد استطاعت في ظل الثورة أن تكون فجة وقانوناً، وأفرزت مع الزمن صفاً طويلاً من المتجبنين غير المؤمنين، وهم في أعماقهم ضد الثورة حتى إذا سنحت لهم الفرصة للتعبير الحر عن مكوناتهم ويتوالي مقدمة المظاهرة لتخطيم كل شيء!

4 - إن غياب استراتيجية شاملة عن العمل الثقافي العام، وارتباطه بالتكتيك السياسي المباشر والمرحلة، قد

أفسح المجال واسعاً للارتجال والاعتماد على غير المتخصصين وغير الثابتين

5 - إن آفة الآفات هي أزمة الديمقراطية التي تسببت في أن يكون القرار العلوي هو كل شيء، أما الأرض وما عليها فقد تركت للفهر والمصادفات.

ووهنت علاقة الإبداع بالسلطة بنقد السلطة والأصولية التي نجم عنها الإرهاب في عدد من الأنظمة العربية تشويهاً لإرادة المبدع والغاء لحيته، وسعت فريدة النقاش بعض نماذج ذلك «الضحية في الفكر» و«القمع في الثقافة» كما هو الحال مع تردي قضية حقوق المرأة السياسية وقضية تحرر المرأة على أساس من المساواة بينها وبين الرجل والإنصاف والعدل في المجتمع كله شأنها شأن الحريات العامة، وفي قلبها حرية الفكر والتعبير والاعتقاد أحد المراكز الكبرى لفكر النهضة من رافعة الطهطاوي لزيتب فوزا، ومن محمد عده لقاسم أمين، لثوال السعداوي ونصر حامد أبو زيد في مصر، إلى الطاهر حداد ومحمد الطالبي في تونس، ورات أن «قمع الذات هو واحد من أفسى وأشد أنواع القمع الثقافي والروحي الذي هو رافد من روافد الثقافات المعوقة شأنها شأن الأيديولوجية الذكورية، ويرتبط قمع الذات بمفهوم سائد يخص علاقة المرأة بأسرتها وبالمجتمع ككل، هذا المفهوم هو التضحية بالنفس من أجل الجماعة الصغيرة ليكر الأولاد، ويرضى الزوج، ومن أجل الجماعة الكبيرة حتى تحافظ على تماسكها وصورتها، وتظل المرأة الشعبية التي سكنت فيها هذه المفاهيم حتى الشخاع تدخر في كل شيء ما عدا صحتها، وتحمل الزوج الذي يبدد كل شيء حتى صحتها بالإدمان أحياناً، بل ولا يتورع عن تبيد ثروة الأسرة الصغيرة، وتدمرها واستنزاف أمراته من أجل نزواته» (35).

وقد أدى مثل هذا القمع وانتهاك حرية المرأة إلى تعالي نبرة التسوية التي تعني مناهضة الذكورة والمجتمع الأبوي، ولو تعارضت أو تناهلت مع المنظومة القيمة الاجتماعية العربية، وهو ما تكشف عنه مئات النصوص الشعرية والروائية والمسرحية والقصصية والبحثية النسائية على امتداد الوطن العربي، وفي المهجر.

الناصر آنذاك وتحولاتها المجتمعية وتطوراتها السياسية. ومن يتأمل المسرحيات العربية التي عالجتها هزيمة حزيران 1967، يلاحظ تصويرها الحق واستجابتها المباشرة للسلطة السياسية وسليتها وتعبيرها الحار عن روح المقاومة

وتحمل القصة العربية بنماذج وصف السلطة ومواجهتها وتشريحها، تحليلاً أو إحياء، ولعل قصص نجيب محفوظ ويوسف إدريس في مصر، وقصص زكريا تامر وحيدر حيدر في سورية، وقصص جمعة اللاحي في العراق، وقصص حسن بن عثمان في تونس، وقصص محمد زفزاف في المغرب، هي الأكثر تعبيراً عن السلطة القائمة أو الغاشمة بحق المواطن العربي.

5 - 3 - المسار الثالث :

ويدور البحث فيه حول سلطة الإيداع نفسه ومثلها بسلطة المبدع، وتلاقي ذلك أو تناحله مع السلطان العربي أو سلطة الثقافة، ومثل هذا البحث جدالي ونظري وتطبيقي يتوجه إلى العصر الأدبي وقضايا النظرية الأدبية، ولطالما اتسعت الآراء حول وعلى نظرية الأدب عند العرب، وعالجت، ولو بعد عارسة أدبية دولة ومضلة غالباً، استقلالية النص من مبدعه، وأنه يصوغ منظومته الفكرية والأخلاقية بمنزل عن فكر صاحبه وأحاليته، أي أن للأدب سلطته الخاصة كما تبينها مقاصد نصه

ثمّة إشكاليات كبرى في النقد الأدبي حول وجهة النظر في القصد في النص، فقد تنفذ قليلاً أو كثيراً تصريحات مبدع النص أو وجهة نظره، ولكن النص الأدبي مكتفٍ بذاته، وما يتيح من ثراء التأويل أو التفسير. غير أن تجربة الأدب العربي الحديث عانت من التحكيمات السابقة والخارجة على الإيداع، فحومت نصوص على مواقف مبدعها، ورفضت نصوص، أو أهملت باسم اتجاهها الفكري أو الفني واندراجها في ظاهرة ما زوراً أو بهتاناً، مما يجعل حديث سلطة الإيداع مؤسباً في الأدب العربي الحديث وشديد المارّة، لأنه لم يراً من تعارضاته مع سلطة أو سلطات خارجة، بل ألبست سلطة الإيداع غالباً لبوس هذه السلطة أو السلطات.

لا يدخل إيداع من معنى توسيع حدود حرية التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وقد سُمي مثل ذلك التباين إلى حدّ التناقض بالمُتَبَيّن والمعلن بالتزام المبدع بالرمز أو الأسطورة أو الأمثلة أو التفتت أو البنية الاستعارية أو الانزياح، وأخذ صوغ التقنية غالباً، ولم يكن ذلك ملازماً للإيداع العربي الحديث، بل حفل التراث العربي بمثل هذا المُتَبَيّن، وانتشرت في نصف القرن الماضي صياغات المسكوت عنه (36) نداء لحرية مكتوبة على الرغم من مفاجأة هذا التعبير عن الحرية للهوية وخصائصها. ولا تغف حدود حرية التعبير في تعالقاتها مع انعكاس السلطة في الأدب عند حرية الكلمة أو الرقابة الرسمية، بل تمتد إلى المخفر الداخلي في ذات المبدع نفسه، وانعكاسه في أدبه بعد ذلك.

ويتصل البحث فيه أيضاً بكيفية انعكاس السلطة في الأدب، ومن نماذج تلك الدراسات حول النزعة الديكتاتورية في روايات أمريكا اللاتينية، ولا سيما كتاب حسين عبد المسمى «جارسيا ماركيز وأفول الديكتاتورية». ومن غلججه أيضاً «مياهم سماح إدريس عن رؤية السلطة الناصرية في الرواية العربية»

ولا يدخل أدب على وجه العموم من انعكاس للسلطة، بانسكائها السياسية أو الاجتماعية، على نحو مباشر أو غير مباشر. وتظهر، على سبيل المثال، في الرواية الفلسطينية داخل فلسطين المحتلة سلطة الاحتلال بجلاء، كما في روايات سميح القاسم وإميل حبيبي وسحر خليفة ومحمد وتد وزكي درويش وأدمون شحادة

وتعدّ الرواية العربية جريئة في مناداتها للحرية، وهي تعرض سلطان مجتمعها على اختلاف أنواعها، وإن وقفة متأنية مع روايات السجن أو روايات الحرب أو روايات الصراع مع الغرب أو روايات الموضوع القومي عموماً تكشف إلى أي مدى عميق استطاع الروائي العربي أن يتسلل حرية إبداعه، ويعاين السلطان السياسي والاجتماعي، وهناك أمثلة واضحة أيضاً لانعكاس السلطة في المسرح العربي ومواجهتها بالنقد والرشاد طلباً لوعي الذات؛ وبعد مسرح الستينيات في مصر وثيقة حية عن مصر عبد

ويندرج في هذا الإطار ما يسمى بذهنية التحريم وفق تعبير صادق جلال العظم⁽³⁹⁾ وقد عانى الإبداع العربي منه كثيراً، وما يزال، ويطال التحريم مبدعه، وهو ما حرى مع طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهما، ويكون التحريم خشية من سلطة النص المحرم في مسّ المقدسات. أما أصحاب التحريم ودعائهم فهم القوى الظلامية والاستبدادية التي تحجر على الفكر والأدب، وتضيق عليهما.

غير أنّ مثل هذه المشكلة تختفّ كلما أوغل المبدع في التمكن من عناصر التمثيل الثقافي واستغراقها في البنية الاستعارية البليغة مجازة للمباشرة أو مجرد الاستجابة السريعة المباشرة لهذا الأمر أو ذاك.

6 - 2 - مشكلة السلطان القبلي :

وثمة ما يواجه حرية الإبداع العربي ومبدعه، ويتجلى في السلطان القبلي على الإبداع العربي ونقده وصيروته وانتشاره، ومن تجلياته الأبرز، ذلك السلطان الإيديولوجي أو الفكري على عقل الأديب وفاعليته باسم حزب الأدب والتفكير الأدبي السابق على التحربة الأدبية الذي يحاكم الإبداع، وفيه «تأطير قبلي»، ويلهج بمعايير حزبية تدّين الإبداع على هوية مبدعه وحرية التفكير والتعبير لديه، مما يؤكد أن غالبية الممارك الثقافية التي حدثت خلال العقود الأربعة الأخيرة لا تخرج عن سياق السلطان القبلي والفئوي والطائفي والإيديولوجي. وقد ظلت «البيروتويكا» عربياً تناقش في حدودها السوفيتية وفي تأثيراتها على المنظومة الاشتراكية والعلاقات الدولية حتى وقت قريب. أما داخل الثقافة العربية فالإدانة والتجريم يلحقان بالمبدع العربي ما لم يكن في الاتجاه الذي يريده دعاة السلطان القبلي.

وقد عني مبدعون عرب «بقصة حرية الاعتقاد ومصائرهما في المجتمع والفكر العربيين الحديثين، بدءاً من أسعد الشدياق في القرن التاسع عشر وتواصلها في القرن العشرين، ووصولاً إلى جماعات التكفير والهجرة والفاعدة على أبواب القرن الحادي والعشرين. وهكذا أهدر المجتمع العربي أهم حق من حقوقه، وهو حق التفكير، ومشى في طريق التكفير»⁽⁴⁰⁾.

إن المصاعب لا تنتهي في أشكال المواجهة بين المبدعين في حوارهم حول شؤون الحياة العربية وتطورها في فضاءات الحرية، ولو نظرنا في الحوارية حول الاعتدال والتطرف في الإسلام لهلنا مدى الترويع الذي يلتصق به متحاورون بالسلطان الثقافي المتصاهي مع السلطان الاجتماعي أو العقائدي أو الديني أو السياسي، وذكر رفعت السيد في مقدمته للكتاب أن المتحاورين لم يحتلوا استمرارية الحوار، وبعد ثلاث أو أربع من الجمل أحسست أن بعضاً من الملامح اكتسى بغضب متفجر، والذين أقسموا، وأكثروا بضرورة تدوين السياسة أو تسييس الدين بدأت ترتفع تأوهاتهم: نحن في ندوة سياسية، فلماذا نتحدث في الدين، أوجعهم جداً أن يكون القول الديني الصحيح صدهم، وأن يستطيع كشف الغطاء عن حقيقتهم»⁽³⁷⁾.

والمرجح الأكبر هو تسليح أمثال هؤلاء المبدعين بالسلطة سهلاً لسلطة الإبداع

6 - 3 - مشكلات السلطة على حرية الإبداع:

لا يغيث في هذا المجال، أن سلطة الإبداع هي الروح الآخر لحرية، وقد أفرزت هذه القضية السياسية متعلقات تذكر منها:

6 - 1 - مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي:

لقد برز امتداد السلطان السياسي على الأدب إلى السلطان الاجتماعي، بمعنى تقديم السلطان السياسي نفسه على أنه المعبر عن السلطان الاجتماعي والدافع عن قيم المجتمع ومصالحه مما يهدده الأديب أو النص الأدبي من عدوان على هذه القيم والمصالح. ولعل ما نشرته مجلة «النقاد» (لندن) من وقائع «صوت الكاسيت» في طلب استعفاء السلطان السياسي على حشد كبير من المبدعين العرب باسم السلطان الاجتماعي، تعبير أكثر جسارة حول خطورة هذه المسألة. وثمة وقائع كثيرة تماثل ذلك، وتستدعي تمحيص طبيعة الهجمة الظلامية على حرية الإبداع العربي والبحث في سبل مواجهتها⁽³⁸⁾.

في ضوء خرق يتمي في النتيجة إلى ذلك التزق العميق والتمرد الواعي على كل ما يستهدف وضع الانتاج العربي، ومنتهجه، في أطر التحريم والكبح والضغط والمصادرة والمنع، وغالباً ما تحتل الخطابات الكثيرة بذرة الانشقاق(43).

6-4 - مشكلة حرية النص أو حرية الإبداع:

ثمة مشكلات كثيرة نابعة من حرية النص أو حرية الإبداع، أذكر منها مدى حرية المبدع في كتابة التأرخة أو الكتابة التسجيلية، ولعل نص رواية التجربة في العشق للطاهر وطاهر يمثل محدودة الحرية من المباشرة إلى الإلماح، إذ يخوض في أنظمة وتنظيمات وأدباء وتقاليده قومية باسم «التماهي» بين المبدع وتجربته، ويدعو كثيرين لمقاصاته. ومن المشكلات أيضاً، مشكلة حرية الإبداع إزاء تطوير الثقافة الشعبية في استهضاف التقاليد الأدبية وتأسيس الأدب. ونقرأ اليوم أدباءً سلب على التقاليد الأدبية، ولا يخرج عن تجربته المتفرقة، ناهيك عن انقطاعه التراثي ومفارقة خبرات جمهوره. فهل في أمر شعبية الأدب وحداثته علاقة بحرية المبدع وحرية الإبداع؟

(تؤثر السلطة المهيمنة في إرهاب الدولة على حرية الإبداع أجماعاً تأييداً، ويجب أن يقوم تحالف عضوي «بين الأحرار ودعاة الديمقراطية من أجل الديمقراطية في كل مكان، أما الذين يريدون صياغة الأنظمة السياسية لتكون ديمقراطيتها في خدمة مصالح النفط وحدها، فهؤلاء ومن يسير في ركابهم يقفون في مواجهة حركة التاريخ»(44).

7- خاتمة :

تفيد معالجة جدل الحرية والإبداع في مجال العلاقة بين التوابت والمتغيرات الثقافية أن السلطة شديدة التحكم بالإبداع كلما تمتمت في وهي اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، وكلما جاوزت مشكلات حرية التعبير وتعارضات سلطة الثقافة على رؤى الإبداع. مثلما أظهرت مسارات جدل الإبداع والسلطة أهمية مجانية مشكلات السلطة على حرية الإبداع.

ووجد باحثون أن الحق، ومنه حقوق الإنسان، نقصي العنف، وأن غاية الحياة السياسية هي ضمان حقوق الإنسان/ الفرد ومعاملة كرامة حرة واعتباره على الدوام كرامة، فهل نطمح مجدداً في إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنساناً حرّ التفكير، مضمون الحقوق، بعيداً عن كل مظاهر الاغتراب وضروب العنف، أم أن الحرية الحق، اللاعنفة، معان شأنها شأن الإنسان في صورته المثلى، نموذج أعلى تنطلق إليه ولا نطوله، نطلبه فيسلب منا، بلدغنا إلى الجوارزة باستمرار(45).

6-3 - المحرمات والرقابة:

تستدعي ديمقراطية الإبداع النضال من أجل تطوير التفكير الأدبي إزاء التباس المحرمات بتواثيم الرقابة على المصنفات الفنية والأدبية، ولا أحدث من مبادئ أصبحت معروفة مثل مبدأ التمييز الذي يمارسه المبدع لانتشار إبداعه، وفيه مبدأ الاحتيال الفني أو مبدأ التقيّة من مقص الرقيب أو «ساحوره»، ولكنني أشير إلى ضرورة التصدي لمشكلات تتعلق بالمحرمات اللغوية والجنسية والطبقية والسياسية، ويتوقفت عمل الرقابة، قبل الإصدار ثم بعد الإصدار(46) من يقوم بالرقابة بعد ذلك.

وفيما يخص اللغة، هل صحيح أننا ينبغي أن نقبل بحرية اللهجات والعبث باللغة العربية؟ وفيما يخص الوظيفية، هل صحيح أن الإباحة الجنسية، لفظياً أو ممارسة، مقبولة في حالاتها كلها؟.. الخ، تتطلب المشكلات جهوداً عربية مشتركة تنطلق من التشريعات والقوانين إلى شؤون التفكير الأدبي في حرية الإبداع والمبدع.

لقد كانت الإجابة على سؤال المستقبل في الثقافة العربية هي إلغاء الرقابة عن الإبداع، وثمة تحديث لاهوتي يحور النص من النص، وتحديث فلسفي يحور العقل من النص، هذا إن لم تنصت قوى الكنوص والردة لمتن ولاءة لوتر مسلم وفولتير عربي(47).

مثلما استندت حرية الإبداع إلى حرية النص الإبداعي لتلا ينقل على الحرية الباس، ولهدا يحدر بنا أن نتأمل تعددية الخطاب، وبضمنها خطاب المصيان،

١ الكتب:

- آتف أود. عرو العقول. الجهاد الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة وضوان عاشور، القاهرة، 1988
- أمارات حبس التنمية حرية، مؤسسة حرة وإنسان متحرر من المحل والموص والعقر (ترجمة شوقي جلال) عالم المعرفة 903 - منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 2004
- أمينة غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، 2002.
- إبراهيم منصور (محاوالت) الأدراج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية دار الطليعة - بيروت 1981
- الإسكندرو روشكا: الأيداع العام والخاص (ترجمة عسان عبد الحلي أبو صخر) سلسلة كتاب «عالم المعرفة» العدد 144، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 1979 - ص 244.
- عدة مؤلفين: «دور الجامعة في رعاية المبدعين»، جماعة لنيا، فبراير 2004.
- بوعلي ياسين: الثالث المحرم. دار الطليعة، بيروت، 1973.
- بوعلي ياسين: نتائج الثقافة ودورها في الصراع الطبقي - دعائر الحوار - دار الحوار - اللاذقية، 1985
- عدة مؤلفين: «مستقبل الثقافة العربية»، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
- جون ستينورت مل: بحث في الحرية. الكتاب الشهري 21، وزارة الثقافة، دمشق، 2004
- عدة مؤلفين: «الحرية والأيداع» واقع وطموحات. منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان 2002.
- حسن أبشر الطيب: مشروع استراتيجيات لحماية المبدعين. منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003
- عدة مؤلفين: «الحوار مع الذات»، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان 2004
- حليم بركات الهوية: «رغم عدائه» بوعلي الطليعي منشورات بهاس برس مكتب النشر بيروت 2004.
- خلف الجولاد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق 2004
- د. رمسيس عوض: أدبه - رؤى مشوهة - بهي، مصرية محمد حكمت - القاهرة 1992
- صادق جلال العظم: دكتية التحريف: رياضي الرصن للطاعة للشعر
- عبد الحسيب شعبان: ديمومة الداء - العربية - مجتمع الذي العرس - لاصلاح - وإدارة الحافة - مقاربات في السبدة والشرابة والبعيد الإيماني. مركز المحروسة - القاهرة، 2004
- عدة مؤلفين: «ملتقى عمان الثاني إحدى عشر» مشروع نقدي انشعابي العربي، «أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان 2002
- عدة مؤلفين: الموازنة بين رفعت السعيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتاب «الأهالي» رقم 52، القاهرة، 1995.
- عصام نجيب العقده: تجليات الأيداع بين همنش الحرية وجدلية الثقافية منشورات دار التركة لنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان 2001.
- غاني شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة - بيروت - 1975.
- فريان منها: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002
- فريدة النقاش: حقائق النساء: في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة للدراسات حقوق الإنسان.
- مبادرات نسائية 4، القاهرة 2002.
- «الخلايون بالعقول: (ترجمة عبد السلام وضوان) - الكويت 1986.
- مجموعة معدين: معارك ثقافية في سورية 1973 - 1977 دار ابن رشد - بيروت، 1978
- محمد كامل الخطيب: العرب: وجهة نظر عربية، ماذا لو كنا كذلك؟!، مطبعة البارجي، دمشق 2005.
- محمد بور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سننبر سنة 2001، في كتاب «قضايا فكرية» (تعدبا للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير 2005، القاهرة.

محمد ياسر شرف* إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004

- مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، 2003

- نادية غازي المزلاوي: المثقب والمعلن، قراءات معاصرة في خصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002.

- نبيل سليمان: «أسئلة الواقعية والالتزام»، دفتار الحوار - دار الحوار - اللاذقية 1985.

ب- الدوريات:

عبد الرحمن التتلي: الحق كإقصاء للمثعب، في مجلة «عالم الفكر» (الكويت) المجلد 41، العدد 4، أبريل، يونيو 2003.

علي عفيف عرسا: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار - في جريدة «نشر» (دمشق) 1988/1/6

محمد اسويرتي: حصرة المحترم أو أسنة السردى الأيديولوجي، في مجلة «وصول» (القاهرة) المجلد 4، العدد 3، إبريل، مايو، يونيو 1980

محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أحبار الأدب» (القاهرة)، العدد 601، 16/1/2005.

نبيل سليمان: الكتابة للصوت الثقافي في دراسات اشتراكية، العدد 5 - 1989.

نشرت منافشي: حول الالتزام في الأدب العربي الحديث، في «الموقف الأدبي» (دمشق) - العدد 71 - تموز 1985 - السنة 15.

هادي العلوي: الثقافة سلطان معرفي يريح الأباطرة - في مجلة «آدب وثقافة» (القاهرة) العدد 187 - نوفمبر 1992.

يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان - سلطة الثقافة - في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد 17، تشرين أول - كانون أول - 1994

الهوامش والإحالات

- 1) محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أحبار الأدب» (القاهرة)، العدد 601، 16/1/2005، ص 32.
- 2) عبد الله أبو حبيب: أزمة الحوار مع الذات في تجاذبات المثقف والسلطة: في كتاب «الحوار مع الذات» منشورات جامعة فيلادلفيا - عمان 2004 - ص 249-250.
- 3) سليم بركات: الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. منشورات رياض الريس للكتاب والنشر. بيروت 2004، ص 357-358.
- 4) حسن حنفي: الحوار مع الذات، شروطه وموقفاته، لغته ومضمونه وهدفه وعبائته. في كتاب «الحوار مع الذات»، المصدر المذكور ص 72.
- 5) حلف الخرداد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق 2004، ص 114.
- 6) مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، 2003، ص 134-131.
- 7) عبدالله محمد العبداني: مواقف النهضة - في نقد السبق الثقافي. في كتاب «ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر - المشروع الثقافي النهضوي العربي»، أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان 2002، ص 34.

- (3) انظر أعمال مدة «دور الجامعة في رعاية المبدعين» (منشورات جامعة المنيا - جمهورية مصر العربية - القاهرة، 2004).
- (4) وفيق حليمي الأعما: «رعاية المبدعين في ظل عالم متغير» في كتاب ندوة «دور الجامعة في رعاية المبدعين» - المصدر نفسه، ص 113.
- (10) نعمات شهبان علوان: تنمية الإبداع العربي بين الواقع والخيال. في المصدر السابق نفسه، ص 338.
- (11) نور الدين محمد إبراهيم وعزيزة إبراهيم حين: نحو تصويب لتجاهل الذات وإهمال القدرات في التعليم العربي. في المصدر السابق نفسه، ص 347.
- (12) جيلالي حلام الحرية ماض الإبداع والبحث العلمي في كتاب «الحرية والإبداع - واقع وطموحات» منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان 2002، ص 481.
- (13) فريال مهنا: الحرية والديمقراطية في العالم العربي، في المصدر السابق نفسه، ص 449.
- (14) فريال مهنا، علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية دار الفكر، دمشق. دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002، ص 356.
- (15) إلكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص (ترجمة فسان عبد الحفي أبو فخر). سلسلة كتاب معالم المعرفة العدد 144 منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 1989، ص 244.
- (16) انظر على سبيل المثال إفصاح مثل هذه الإشكالية في الثقافة العربية في مصر من خلال المحاورات مع أبرز المثقفين:
- إبراهيم منصور (محاورات) الأردواح الثقافي وأزمة المعاصرة المصرية دار الطليعة - بيروت 1981.
- (17) أمارات ص: التنمية الحرة، مؤسسات حرة وأمن متحر من الجهل والمرص والعقر (ترجمة شوقي جلال) عالم المعرفة 384 منشورات محمد عيسى لشدة، عوب والآداب - الكويت 2001، ص 84.
- (18) حول منشورات مثل بحث في حرية الفكر - سيري 21، و، النقد، دمشق، 2004، ص 11.
- (19) عصام نجيب العفيف: حبس (د.ع) بين خمس حرية وحالة التنمية منشورات دار البركة للنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان 2004، ص 168-171.
- (20) حس أسير الطيب منشورات «مسألة» دار الفكر - منشورات المجلس لأعلى للثقافة، القاهرة 2003، ص 127.
- (21) محمد اسويدي حصر بحرم أو أسنة لمدى (الأسير) في مجلة «فصول» (القاهرة) المجلد 6، العدد 3، إبريل، مايو، يونيو 1986، ص 199.
- (22) بيل سليمان: «أسنة تواضع» الاسم، دهر حوار - دار حوار - لادنية 1985 - ص 9 وما بعدها.
- (23) نشرت مناقشتي «حول الالتزام في الأدب العربي الحديث» في «الموقف الأدبي» (دمشق) - العدد 71 - تموز 1985 - السنة 15 - ص 33 وما بعدها.
- (24) علي عفة عرسا: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار - في حريدة «نشرين» (دمشق) 1988/3/6 - ص 7.
- (25) بوعلي ياسين: الثالث المحرم دار الطليعة، بيروت، 1971.
- (26) مجموعة معبد معارك ثقافية في سورية 1977-1978 - دار ابن رشد - بيروت، 1978.
- (27) بوعلي ياسين: سابع الثقافة ودورها في الصراع الثقافي - دقاتر الحوار - دار الحوار - اللاذقية، 1986 - ص 71.
- (28) يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان: سلطة الثقافة - في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد 17، ص 15، تشرين أول - كانون أول - 1994.
- (29) هادي العلوي: الخلف سلطان معرفي يزيح الأباطرة - في مجلة «أدب ونقد» (القاهرة) العدد 35 - نوفمبر 1992 - ص 29.
- (30) انظر على سبيل المثال:

- آيف أود غرو العقول الجهار الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة رضوان عاشور، القاهرة، 1988.
- المتلاعبون بالعقول: (ترجمة عبد السلام رضوان) - الكويت 1986.
- (31) انظر مناقشة مثل هذا الموضوع الخطير في:
- عبد الحسين شعبان: جامعة الدول العربية والمجتمع المدني العربي - الإصلاح والبيئة الخافتة: مقاربات في السيادة والشرقة والبيد الانساني. مركز المحروسة - القاهرة، 2004، ص 36.
- (32) د. رمسيس عوض: أدباء روس مشفقون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1992.
- (33) محمد باسر شرف: إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2004، ص 518.
- (34) غالي شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة - بيروت - 1975.
- (35) فريدة النقاش: حدائق النساء. في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، مبادرات نسائية 4، القاهرة 2002، ص 67 و 80.
- (36) انظر على سبيل المثال
- نادية عدي المراوي: المتعب والمعلم، قراءات معاصرة في نصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002.
- أمية غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، 2002.
- (37) عدة مؤلفين: المواجهة بين رعت السيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتب «الأهالي» رقم 32، القاهرة، 1995، ص 12-13.
- (38) انظر على سبيل المثال بعض المقالات حول وطأة هذه الظاهرة:
- نبيل سليمان: الكتابة للصوت الثقافي. في «دراسات اشتراكية»، العدد 5 - 1989 - ص 8-11.
- الناقد (بيروت) - العدد 74 - كنون الأول، 1992، ص 19-20.
- (39) صادق جلال العظم. ذهنية التبريم، رياض الريس للطباعة والنشر، بيروت، لندن 1992.
- (40) محمد كامل الحافظ: نعت وجهه بغير عه، من كتب ك. ك. ك. مطبعة البارجي، دمشق 2005، ص 70.
- (41) عبد الرحمن التليبي: آخر كرامات النعت، في مجلة «علم الفكر» (الكتاب) المجلد 11، العدد 4، أبريل، يونيو 2003، ص 84.
- (42) جورج طرايشي: سوانح السفس في الثقافة العربية في كتاب «مسلم الثقافة العربية» منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص 604.
- (43) محسن حاسم الموسوي: النسخة والاشفاق، تولدات النص، من خطاب النهضة إلى خطاب «العصيان في المصدر السابق نفسه، ص 572.
- (44) محمد بور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سبتمبر سنة 2001، في كتاب «قضايا فكرية» (تحت إلهام الأمريكية، الطريق إلى عروبة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير 2005، القاهرة، ص 202.

القبيلة والدولة والاقتصاد

الحبيب الحبحاني

الناشئة في المدينة، في السياق نفسه الذي يتناول فيه الدارس وسائل الإنتاج في المدينة العربية الإسلامية في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

وإذا ربطنا ذلك بالمجتمع القبلي فلا يمكن الخلط بين اقتصاد القبيلة في مجتمع البداوة واقتصادها بعد سيطرتها على المنطقة، وانتقالها إلى مرحلة المجتمع الحضري، كما أنه لا يصح من التمييز في مرحلة المجتمع البدوي بين اقتصاد البدو الرحل، وهم يعتمدون أساساً في نشاطهم الاقتصادي على تربية الماشية، والبدو المستقرين بالبادية والقرى، والمعتمدين في معيشتهم المعيشي على الزراعة بالدرجة الأولى.

ألمت قبل قليل إلى تأثير التجارة العالمية في تطور النمط الإنتاجي في المدينة العربية الإسلامية، وقد بلغ هذا التطور شأنًا بعيد المدى جعلني أصفه في أحد نصوصي بأنه يمثل الملامح الجنينية لميلاد طبقة اجتماعية جديدة، وحرصت في هذا الصدد على التلميح إلى تزامن الظاهرة الاقتصادية مع بروز نزعات فكرية عقلانية حاولت التحرر من سيطرة التيار المحافظ في الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة التحرر من طبقة الفقهاء، وقد مثلوا في جل الحالات دعامة صلبة من دعائم السلطة السياسية.

استعملت مفهوم «النمط الإنتاجي»، ولكن الأسئلة

أود، بادئ ذي بدء، الإشارة إلى ملاحظات ذات طابع تنظيري تحاول الربط بين القبيلة والسلطة والاقتصاد، وهي ملاحظات مستخلصة من الواقع التاريخي الذي عاشه المجتمع العربي الإسلامي في حقبة المختلفة

- أولاً - يقرون الدارسون عادة القبيلة بالسلطة نظراً للعلاقة الجدلية بينهما في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، ولكنهم يغفلون في جل الأحيان عن ربط ذلك بالاقتصاد.

- ثانياً - لا يمكن في نظري الحديث عن الاقتصاد بصفة مطلقة، فتأثيره في تاريخ القبيلة العربية الحاملة لسمات البداوة، وكذلك تأثيره في السلطة العربية يختلف باختلاف التطور الذي عرفه المجتمع العربي منذ تأسيس دولة المدينة إلى العصر الحديث. إن الاقتصاد العربي الإسلامي لم يتطور بتطور انتقال المجتمع من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى جديدة، كما حدث ذلك في المجتمع الأوروبي، ولكنه عرف تطوراً واضحاً كاد يقضي إلى ميلاد طبقة اجتماعية جديدة نتيجة التحول الكبير الذي عرفته التجارة البعيدة المدى بعد أن أصبح العالم العربي الإسلامي يمثل قلب الدورة التجارية العالمية، فليس مقبولا منهجياً الحديث عن الاقتصاد ذي النمط الإنتاجي الرعوي في سمته الأساسية، وهو النمط السائد أيام المرور من سلطة القبيلة إلى سلطة الدولة

ضد المخالفين في الرأي نصلا ناجعا لتكليم أفواه أكثر الفئات الاجتماعية استقلالية اقتصادية عن السلطة.

تعد هذه الهشاشة من أبرز العوامل التي أعاقَت ميلاد طبقة اجتماعية جديدة باعتبارها تعبيراً عما بلغته القاهرة الاقتصادية من تطور في القرنين الثالث والرابع.

و عندما يعود الباحث إلى البداية ماذا يلاحظ؟

يلاحظ أن تطور البداوة في شبه الجزيرة العربية أفرز مجتمعا قريبا حضريا قائدا هو المجتمع المكي بقيادة قريش، ثم أدى الموقع الجغرافي لشبه الجزيرة ومسالكها الرابطة بين المحيط الهندي عبر بحر العرب من جهة، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط عبر بلاد الشام من جهة ثانية بالإضافة إلى علاقاتها التقليدية مع شرق إفريقيا إلى بلورة دور قريش في التجارة العالمية، واحتاج هذا الدور إلى تنظيم سياسي تمثل في الأحلاف، وفي إبرام العهود «الإلاف» تأميناً للمسالك التي تحتاجها التجارة البعيدة المدى فكانت «دار الندوة» مركز القيادة الجديدة، وهي قيادة سياسية واقتصادية اكتسبت مع الزمن بعدا جديدا ذا أهمية بالغة للحضرة، وأعني به البعد الديني.

ليس من المبالغة القول في هذا الصدد: إن الاقتصاد قد أسهم في أن تقطع البداوة العربية خطوة نوعية تمثلت في الأحلاف، وفي قبول سلطة جديدة لا تقوم على أساس قبلي بحت، بل تستمد شرعيتها من مبدأ التشاور، والمحافظة على التوازنات عبر إبرام العهود، وأضاف إليها العامل الديني قوة وإشعاعا، وهنا يبرز نجاح قريش في ترعم المرحلة الجديدة من مراحل تطور مجتمع البداوة في شبه الجزيرة العربية، فقد التحمت في المجتمع القرشي عكة القبيلة بالسلطة والاقتصاد

وبعد ظهور الإسلام عاد الصراع القبلي، واحتد بالخصوص داخل القبيلة القائدة، وبرزت الحاجة إلى تحالف جديد مع قوى جديدة خارج المجتمع المكي، وسرعان ما أدركت قريش الخطر الذي يهدد زعامتها السياسية والاقتصادية فقبلت الدعوة، وحلمت بزعامة من نوع جديد، زعامة تتجاوز السلطة القبيلة إلى

الكثيرة التي ما تزال مطروحة حول البنى الاقتصادية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي بصنفيه البدوي والحضري تدعونا إلى الحذر والتريث، ولكنها تسمح في نظري بالحديث عن تشكل اقتصادي اجتماعي في هذه المرحلة أو تلك بدل الحديث عن التحول في نمط الإنتاج.

ثالثا: إن ظاهرة ازدهار المدينة العربية الإسلامية قد أفلت ابتداء من القرن الخامس الهجري بعد أن تفتت ظاهرة «الإقطاع العسكري» مع بني بويه، وبخاصة مع السلاجقة والمماليك، وأذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الظاهرة مثلت العامل الحاسم في التدهور العمراني للمدينة، وتقلص إشعاعها على محيطها الريفي لتصبح مع مرور الزمن نهيا للمعسكر من جهة، ولغارات البدو من جهة أخرى.

إن أبلغ دليل على ما ذهبت إليه ذلك النص الذي يربط فيه القرطبي في خطه بين كثرة الخوف من العسكرية والحروب الذي أصاب مصر منتصف القرن الخامس لما قال: «ثم دخل أمير الجيوش بدر الجبالي مصر في سنة ست وستين وأربعمائة، وهذه الموضع حامية على عروشها، خالية من سكانها وأنيسها، قد أبادهم الوباء والفتاب، وشتتهم الموت والحروب، ولم يبق بمصر إلا بقايا من الناس كأنهم أموات قد اصفررت وجوههم وتغيرت مسحتهم من غلاء الأسعار، وكثرة الخوف من العسكرية، وفساد طوائف العبيد والمحلية، ولم يجد من يزرع الأراضي، هذا والطرق قد انقطعت بحرا وبراً إلا بخفارة وكلفة كثيرة، وصارت القاهرة أيضا يابا دائرة فأباح للناس من العسكرية والمحلية والأمن، وكل من وصلت قدرته إلى عمارة أن يعمر ما شاء في القاهرة بما خلا من دور الفسقاط يموت أهلها فأخذ الناس في هدم المساكن ونحوها بمصر وعمروا بها في القاهرة».

رابعا: إن رأس المال العربي استمر هشاً منذ البداية حتى اليوم أمام السلطة السياسية، فقد ظلت المصادرة، والمغارم السلطانية سيفا مسلطا بالأسس على كبار التجار، وعلى الفئات المتفصصة، ويمثل اليوم تحريك أجهزة الجباية

هذه المحاولة قد سقطت في عهد الخليفة الراشدي الثالث لما أحيت مصالح السلطة والاقتصاد النعرة القبلية لتحول إخوة الأسر إلى أعداء، وتقذف بهم في أتون حرب أهلية ضروس، حرب صفين لتستمر جروحها مفتوحة حتى اليوم.

إن الدارس لا يستطيع أن يفهم هذا التحول الكبير الذي عاشه مجتمع صدر الإسلام ما لم يدرك خلفيته الاقتصادية، إذ أن رسالة الدولة العربية الفتية الحاملة لواء الدعوة الجديدة قد توارت أمام المصالح الاقتصادية لفئة اجتماعية ناشئة تجتمعت في أيديها ثروات كبرى نتيجة الفتوحات الكبرى، ويكفي أن نذكر ثروات بعض الصعابة لنذكر خطورة التحول في الميدان الاقتصادي، «فقد ترك طلحة بن عبيد الله من الميمنة ألفي ألف درهم، وماتني ألف دينار، وكان ماله يغل كل سنة من العراق مائة ألف سوى غلاته من السراة وغيرها، ولقد كان يدخل قوت أهله بالمدينة يستهم من مزرعة قناة كان يزرع على عشرين ناضحاً. وخلف الزبير خمسين ألف دينار وألف أمة، وألف فرس عدا الدور، ولما مات زيد بن أبيات خلف من الذهب والفضة ما كان يكرس بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضيايع، وكانت قيمته مائة ألف دينار، ومات يعلى بن أمية، وخلف خمسمائة ألف دينار وديونا على الناس، وعقارات وغير ذلك من الثروة قيمتها مائة ألف دينار، ويعلق السعدي على هذه الأخبار بقوله «وهذا باب يشع ذكره، ويكثر وصفه، فيما تملك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بيضاء»، وقد أوصى عبد الرحمن بن عوف في سبيل الله بخمسين ألف دينار ذهباً، «وترك ميراثاً عظيماً، فكان له ألف بعير وثلاثة آلاف شاة، وكان يزرع في الجرف على عشرين ناضحاً، وترك أربع زوجات، وكان نصيب كل واحدة منهن من الثمن يقوم بها بين الثمانين ألف إلى المائة ألف، قال الرواة: وترك عبد الرحمن ذهباً قطع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال منه، ولم يكن عبد الرحمن فذا

الدولة الأمة، دولة واحدة وموحدة ترنو بأنظارها إلى ما يتجاوز حدود شبه الجزيرة. إن تأسيس الدولة الناشئة في المدينة فرض على القيادة تعديد الأهداف الجديدة فبرز هدفان أساسيان:

1 - هدف سياسي استراتيجي يتمثل في التوسع شمالاً وشرقاً على حساب قوتين كبيرتين من قوى العالم القديم: الروم البيزنطيين والساسانيون.

2 - أما الهدف الثاني فقد اقترن بالهدف الأول، وهو حمل لواء رسالة جديدة، هي رسالة الإسلام.

فلا غرابة أن يتضافر الهدفان في بث وعي كوني جديد في صفوف القبائل العربية، وبخاصة داخل عشائر تميم، وقد مهدت لهذا الوعي تجربتها العريقة في المال والسلطة.

أدركت القيادة السياسية الدينية أن تحقيق هذين الهدفين يحتاج إلى قوة مادية يكون التنظيم المالي دعائماً للمصلحة فبدأ متواضعاً شبيهاً بالتنظيم الاقتصادي الذي عرفته «المدينة الدولة» في الحضارات القديمة، ولكنه بصير مع الفتوحات الكبرى في عهد الخليفة الثاني عمر بن خطاب (رضي الله عنه)، وقد تطلعت إلى ضرورة ضمان موارد مالية قارة تحمي السلطة في الأقاليم الجديدة، وتساعد على تحقيق الهدفين المذكورين، ولا يمكن فهم موقف عمر الراض لتوزيع أراضي السواد في العراق على الفاتحين إلا إذا نزل ضمن الاستراتيجية الجديدة، وتطلعت عمر إلى أمر آخر أشد خطورة، وأخطر شأنًا، وهو الذهنية القبلية المتربصة بدولة الوحدة الموحدة، مفيدا من تجربة أبي بكر (رضي الله عنه) مع القبائل المرتدة، فالدعوة الجديدة قد غمحت في توحيد الصفوف، وتحديد الأهداف الكبرى للقبائل الحاملة لواء الدين الجديد، ولكنها لم تكن قادرة على إذابة النعرة القبلية فخشى عمر أن تغفو فوق السطح، وتغل برأسها كما حدث ذلك غداة وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فحاول عبر التنظيم السياسي والاقتصادي أن ينظر لقوم «الدولة الأمة» كأيها جماع الزعامات القبلية، ولكن

في ذلك وإنما كان أمره فيه أمر غيره من كبار الصحابة وسادة قريش».

ولا بد للدارس أن يتساءل عن النتائج السياسية والاجتماعية التي أفرزها التحول الاقتصادي، وبروز فئة ثرية من بين كبار الصحابة وسادة قريش؟

تمثل النتيجة الأولى في التطور الديمغرافي الذي عرفته عاصمة الدولة الجديدة: المدينة والأمصار التي خطط لها عمر ضمن السياسة السكانية، وقد حاول بها المدينة من التزوج، ومما يطرحه الاضطراب السكاني من مشاكل سياسية واجتماعية، فقد أصبحت المدينة اثر الفتوحات تعج بفئات اجتماعية جديدة تتمثل في كثرة السبي والعبيد والموالي، وشهد بينها فئة البني التي استولت على أسواق المدينة فاغتم لذلك عمر، فلما أن اجتمع بالناس أخبرهم بذلك، وعظهم في ترك السوق فقالوا: «إن الله أغنانا عن السوق بما فتح به علينا» فقال رضي الله عنه: «والله لئن فعلتم لاحتجنا رجالكم إلى رجالهم، ونساؤكم إلى نساءهم».

إن فئة العبيد يشتى أصنافها، وفئة النصارى الذين كانوا يمثلون الدعامة الأساسية لطبقة العامة، والذين سيطروا آنذاك بالغوغاء والأعراب، وسرعان ما أصبح لها دور فعال في تطور الأحداث السياسية والاجتماعية. وإذا كانت زعامة حركة المعارضة لسياسة الخليفة عثمان رضي الله عنه بأيدي فئة قليلة من قادة بعض العشائر العربية، ومن أبناء بعض كبار الصحابة، مثل محمد بن أبي بكر، رضي الله عنهما، فإن هذه المعارضة قد اعتمدت أساسا على فئة الغوغاء والأعراب، وهي الفئة التي أطلقت عليها «أرستقراطية» المدينة مفهوم «الحفالة» من الناس؛ ولكن هذه الحفالة قد سيطرت على المدينة فترة طويلة في أثناء الانتفاضة ضد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وضد حزب العثمانية الذي برزت مملته في النصف الثاني من خلافته، وحاصرت الخليفة في داره، ومنعت عليه الماء، ولم تسمح له بالخروج إلى الصلاة في المسجد، وتقادم الأمر مع تطور الأحداث بسرعة حتى أرحل بعض مشاهير الصحابة خوفا من غوغاء

المدينة لما أصبح هؤلاء يسومون كبار الصحابة خسفا، كما جاء في وصف علي كرم الله وجهه للوضع قائلا: «يا إخوانه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع يقوم بملكوتنا ولا نملكهم، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبادانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون؟ قالوا: لا، قال: فلا والله لا أرى إلا رأيا ترونه إن شاء الله...».

إن هذه الفئة الاجتماعية التي أصبحت تعرف في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي بطبقة العامة، أو سواد الناس قد كابد لها دور خطير الشأن في مختلف العصور الإسلامية ابتداء من العصر المبكر، العصر الراشدي، وخصوصا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمدن الإسلامية، إذ كانوا يمثلون القوة الأساسية في الانتفاضات الاجتماعية بالمدن، وإن اصطفت هذه الانتفاضات في أكثر الأحيان بصبغة دينية.

استطاع عمر بن خطاب أن يتحكم في الأوضاع الاجتماعية وقتها بربط ملاحمها في الأعوام الأخيرة من حكمه، ولكنها أطلقت برأسها، واستفحل أمرها أيام عثمان بن عفان، وقد حاد عن سياسة عمر وتبنا هو بنفسه بهذا التحول فحذر أهل المدينة عام 30 للهجرة قائلا:

«يا أهل المدينة استعدوا واستمسكوا فقد دبت إليكم الفتن»، وقبل أن تدب الفتن إلى المدينة فقد اشتملت نيرانها في الأمصار الجديدة نتيجة التطور الديمغرافي، والتحول في البنى الاقتصادية والاجتماعية، فلما ولي سعيد بن العاص الكوفة سنة 30 للهجرة خطب فقال: «... ألا إنَّ الفتنة قد أطلعت خطمها وعينها، والله لأضرين وجهها حتى أقمعها أو تعينني».

وكتب إلى عثمان رضي الله عنه يقول: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم ولا بلاء من نازلتها ولا نابتها».

إن الفئات الاجتماعية الجديدة التي أصبحت تمثل طبقة العامة في المدينة والأمصار الجديدة قد تمسكت

تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، وهذه الدولة الوطنية بقيت أسيرة النموذج رغم طلائها الحداثي !

يتساءل المرء: كيف تواصلت العلاقة بين القبيلة والدولة والاقتصاد ؟

تواصل دور القبيلة في العصر الأموي، والعصر العباسي الأول، ثم تضاعف بعد ذلك لتعتمد الدولة على الجند المنحدر من أعراق مختلفة، وأدى ازدهار التجارة الدولية من جهة، وتطور الحرف من جهة أخرى إلى ازدهار المدينة العربية الإسلامية في القرنين الثالث والرابع، ثم سيطرت في المشرق الإسلامي ظاهرة الإقطاع العسكري من البويهيين إلى العثمانيين، وقد كانت لها نتائج سلبية كبرى في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، وانتهى الدور السياسي للقبيلة العربية، وبخاصة منذ عصر السلاجقة، وأعني في المشرق العربي، أما الوضع في المغرب العربي فقد كان مختلفا، ذلك أنه لم يعرف ظاهرة الإقطاع العسكري بمنطه المشرقي، فقد دخلت القبائل المغربية في الإسلام، ولكنها حافظت على تركيبها القبلية، ولم تضعف بسبب الهجرة كما حدث لقبايل شمال الجزيرة، ومن هنا كان للمصيبة القبلية دور بعيد المدى في تأسيس الدول في بلاد المغرب من القرن الثاني للهجرة إلى دولة بني مرين في فاس، ودور خطير الشأن في الاقتصاد، إذ سرعان ما ازدهر الاقتصاد في «المدن الدول» التي أسسوها مثل تاهرت، وسجلماسة، وفاس، ومراكش، وهي التي سيطرت على حضارة قوافل تجارة ذهب بلاد السودان، وقد مثل الدعم الاقتصادي الصلبة لظاهرة « القبيلة الدولة » في تاريخ المغرب العربي، ثم بدأت مرحلة الانحدار العمراني التي سجلها ابن خلدون في القرن الثامن الهجري ليس بصفته مؤرخا فحسب، بل كشاهد عيان، كما يعبر عن ذلك في تصه الثمين في المقدمة لما قال: «واعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها، وأقطار ما وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنهم وحواضرهم،

بالأصول التي ركزها الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعمها أبو بكر، وعمر رضي الله عنهما من بعده، وفي طبيعتها المساواة بين جميع المسلمين ومشاركتهم عن طريق تطبيق مبدأ الشورى في أخذ القرارات المصيرية التي تهم حياة الأمة فرفضت سياسة المحاباة والخطوة، والسياسة الفتوية التي تقوم على العشيرة والقبيلة، فقد روي عن سيف، عن محمد وطلحة قولهما: «... ألا إن الدين لا ساقية لهم ولا قدمة لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمية في المجالس والرياسة والخطوة، ثم كانوا يبيسون التفصيل، ويجعلونه جفوة، وهم في ذلك يخشون به، ولا يكادون يظهرونه، لأنه لا حاجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاق من ناشئ أو أعرابي، أو محرر استحل كلامهم، فكانوا في زيادة، وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر»، ولم تستطع السلطة المركزية أن تسيطر على هذا التطور الديمغرافي، وما نتج عنه من قضايا سياسية واقتصادية جديدة، فضاغم الأمر في الكوفة، وكأنها كانت يمس شملت نارا، «فانقطع إلى ذلك الضرب ضربهم، وفشت القلقة والإذاعة».

أما النتيجة الثانية فإنها مرتبطة بتأثير التطور الاقتصادي وما أفرزه من ظاهرة ديمغرافية جديدة في المدينة وفي الأمصار في البنى القبلية من جهة، وفي السياسة من جهة ثانية. إن عصبية القبائل التي هاجرت من المدينة واستقرت في الأمصار الجديدة، أو في المدن القديمة بالعراق، وبلاد الشام قد ضعفت، وذلك بالإضافة إلى بروز طبقة اجتماعية منافسة، هي طبقة العامة، وهي تتألف من غير العرب، وقد مثلت الدعامة الصلبة لكل الانتفاضات الاجتماعية التي عرفتها المدينة العربية الإسلامية، وهكذا يتضح مرة أخرى مدى تلاحم القبيلة بالاقتصاد وبالسلطة.

وقفت طويلا عند المرحلة التأسيسية في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي إيمانا مني بتأثيرها العميق في المراحل اللاحقة، لا شك أن لكل مرحلة ميزاتها الخاصة المتأثرة بالعوامل الجغرافية من جهة، وبالعامل الزمني من جهة أخرى، ولكن النموذج استمر فاعلا ومؤثرا إلى مرحلة

منها سيف البحر أو ما يقاربه من التلول. والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين».

إن علاقة القبيلة بالسلطة والاقتصاد في المغرب العربي لا تختلف كثيرا عما عرفناه في بلاد المشرق، أما الفرق الجوهرى فهو عدم سيطرة ظاهرة الإقطاع العسكري التي عرفها الشرق الإسلامى، وبخاصة في عهدي السلاجقة والمماليك، وهذا لا يعنى أبدا أن بلاد المغرب لم تعرف ظاهرة الإقطاع، وإنما كان محدودا، ولم يبلغ درجة الظاهرة السائدة، والمتحكمة في الحياة الاقتصادية، وفي السياسة كذلك، ويعود السبب كما ألمنا سابقا، إلى طبيعة التركيبة القبلية، وإلى أن ملكية الأراضي كانت بالدرجة الأولى ملكية مشاعية بين القبائل، وخاصة المرابي في منطقة التلول والصحراء، ثم إن شوكة العصبية القبلية لم تسمح للسلطة السياسية بافتكاك الأراضي من أصحابها، وتوزيعها على العسكر، كما حدث ذلك في بلاد المشرق.

إن المجتمع الأندلسي قد عرف ظاهرة العصبية القبلية في القرون الأولى، وقد انتقلت إليه مع القبائل العربية والأمازيغية الفاتحة، ولكنها تقلصت إلى حد كبير لتفسح المكان لدور المدينة المزدهرة، وما نشأ فيها من حرف وصنائع ومن تنوع تركيبها السكانية، أصبحت المدينة بفئاتها الاجتماعية المختلفة تمثل القاعدة الصلبة للسلطة، وليست العصبية القبلية، ولما ضعفت الدولة، تدهور العمران الحضري وبرزت ظاهرة الإقطاع العسكري التي تحدث عنها الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» قائلا:

«سمعت شيوخ بلاد الأندلس من الأجناد وغيرهم يقولون: ما زال أهل الإسلام ظاهرين على عدوهم، وأمر العدو في ضعف وانتقاض لما كانت الأرض مقطعة في أيدي الأجناد، فكانوا يستعملونها، ويرفقون بالفلاحين، ويرونهم كما يربي تاجر تجارتهم، فكانت الأرض عامرة، والأموال وافرة، والأجناد متوافرين والكرام والسلاح فوق ما يحتاج إلى أن كان الأمر في آخر أيام ابن أبي عامر فرد عطايا الجند مشاهرة،

وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجارة الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفهم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف، وكذا تجار أهل الشرق وما يبلغنا عن أحوالهم. وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تلقى بالإنكار في غالب الأمور، ويحسب من يسمعها من العامة إن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك، فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة، فلو كان المال عتيلا موفورا لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولاستغنوا عن أموال الناس بالجملة... واعتبر حال هذا الرفه من العمران في قطر إفريقية وبرقة لما خف ساكنها وتناقص عمرانها كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة، وضعت جليلتها، فقلت أموال دولها، بعد أن كانت دول الشيعة وأصحابها حيا بها إلى ما بلغ من الرفه وكثرة الجبايات واتساع الأحوال في نفقاتهم وأعطياتهم، حتى لقد كانت الأموال ترفع من القثيرون إلى صاحب مصر لحاجاته ومهماته، وكانت أموال الدولة بحيث حمل جوهر الكاتب في سفره إلى فتح مصر ألف حمل من المال يستعد بها لأرزاق الجنود وأعطياتهم ونفقات الغزاة

وقطر المغرب وإن كان في القديم دون إفريقية فلم يكن بالقليل في ذلك، وكانت أحواله في دول الموحديين متسعة وجباياته موفورة، وهو لهذا العهد قد أقصر عن ذلك لتقصير العمران فيه وتناقصه، فقد ذهب من عمران البربر فيه أكثره، ونقص عن معهوده نقصا ظاهرا محسوسا. وكاد يلحق في أحواله بمثل أحوال إفريقية بعد أن كان عمرانته متصلا من البحر الرومي إلى بلاد السودان في طول ما بين السوسن الأقصى وبرقة، وهي اليوم كلها أو أكثرها قفار وخلاء وصحارى، إلا ما هو

فقبضت الأموال على الطمع، وقدم على الأرض جباة يجبرونها فأكلوا الرعايا، واجتبرأ أموالهم واستضعفهم، فتهارت الرعايا، فضعفوا عن العمارة، قتلت الجبايات المرتفعة إلى السلطان، وضعفت الأجناد، وقوي العدو على بلاد المسلمين، حتى أخذ الكثير منها، ولم يزل أمر الملمين في نقص، وأمر العدو في ظهور، إلى أن دخلتها المثلثون، فردوا الإقطاعات كما كانت في الزمان القديم».

وهكذا أصبحت العلاقة بين الدولة والاقتصاد تمر عن طريق الإقطاع العسكري في الأندلس، وفي بلاد المشرق، أما في المغرب العربي فقد تواصل دور العvisية القبلية إلى بدايات العصر الحديث.

ولا بدّ من التساؤل في هذا الصدد عن طبيعة العلاقة بين القبيلة والدولة والاقتصاد؟

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنها كانت في أكثر الأحيان متوترة، وبخاصة عندما تشتد سلطة الدولة، وتتفاقم حاجتها إلى توظيف أنواع جديدة من الحياة والمكوس تتجاوز الموارد المالية التي شرعها الإسلام. غداً تأسيس دولة المدينة، وقد كان هذا التجاور في حالات كثيرة نصلاً ناجحاً بأيدي المعارضة السياسية ضد هذه السلطة أو تلك.

وإذا عدنا إلى الرؤية الخلدونية فلنأنا نلمس العلاقة المضوية بين العمران والسياسة الجبائية، ويبرز تأثيرها الإيجابي، أو السلبي في حياة المدن بصفة خاصة، فإذا كانت هذه السياسة معتدلة، بعيدة عن فرض المغارم السلطانية والمكوس على الرعايا فلأنهم ينشطون للعمل، ويرغبون فيه فيكثر الاعتماد، وهو يؤدي بدوره إلى تعدد الأعمال وتنوعها فتزداد جباية الدولة على الأمد البعيد، أما سياسة إقتال كامل الرعايا بالمغارم والمكوس فإنه يؤدي إلى كساد الأسواق، وتقلص العمران، ويعود ذلك في النهاية بالويل على الدولة نفسها، فتقل مواردها الجبائية في الوقت نفسه

الذي تزداد فيه حاجاتها للأموال في مرحلة العمران الحضري. إن العلاقة متينة بين السياسة والاقتصاد، فالظلم مؤذن بخراب العمران، سواء كان هذا الظلم نتيجة سياسة جبائية مرهقة، أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكان وتجاوز الدولة إلى السياسة الشرعية، فلا عز للدولة إلا بالرجال، «ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل». ومن أبرز أنواع العدل في الرؤية الخلدونية العدل الاقتصادي، فالظلم المؤذن بخراب العمران يتجاوز الظلم الجبائي ليشمل احتكار التجارة من ذوي السلطان، واغتصاب أموال الناس عن طريق سياسة التفرغيم، وقد اشتهر بها النظام الفاطمي في المغرب، ويشمل بالخصوص تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، قال:

«ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبيل التمولات كما سنين في باب الرزق، لأن الرزق والكعب إنما هو قيم أعمال العمران».

لا أدري: هل يصلح منهجياً في نهاية هذا النص طرح السؤال التالي:

ماذا بقي اليوم، ونحن في مطلع الألفية الثالثة، من علاقة القبيلة بالسلطة والاقتصاد في المجتمع العربي الإسلامي؟

إن علاقتها بالاقتصاد قد تحولت فاندمجت في الاقتصاد الحديث، وأصبحت بصفة عامة جزءاً من المجتمع الاستهلاكي، أما علاقتها بالسلطة فما فتئت قوية، بل ما تزال تؤثر في صنع القرار السياسي على حساب مفهوم الدولة الحديثة، أما تأثيرها الأعقب، والأشد خطورة فهو في مجال الذعنات، فالذهنية القبلية تؤثر اليوم في حياة الناس إلى حد كبير رغم المظاهر، وبالتالي فإن الطريق نحو تحديث حقيقي وجذري للمجتمع العربي الإسلامي ما يزال طويلاً.

- من يرغب من القراء في الاطلاع على المصادر والمراجع العربية حول القضايا المطروحة في النص فإننا نحيله على القائمة المختارة التالية.
- القاضي أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم. كتاب الخراج، القاهرة، المطبعة السلفية، 1360 هـ (الطبعة الثانية).
- قدامة بن جعفر (الخروج وصناعة الكتبة، تحقيق محمد حسن الريدي، بغداد، دار الرشيد للنشر، 1981.
- أس سلام، أبو عبد القاسم، كتاب الأموال، تحقيق محمد حليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1928.
- أبو يعلى العلاء الحلي، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1922، (الطبعة الثانية).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الوطى، 1298 هـ.
- الشيباني، محمد بن الحسن: الكسب، دمشق، نشر عبد الهادي حرصوني 1980.
- المسعودي، مروج الذهب، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1966-1979.
- ابن خلدون: المقدمة، القاهرة، لجنة البيان العربي، 1965.
- الخوازي التلمساني، أبو الحسن علي: تخريج الدلالات الجمعية، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1980.
- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: العشائنية: القاهرة، دار الكتاب العربي، 1955.
- ابن حماد: أخبار ملوك بني عباس، وسيفهم، الجزائر، 1927.
- ابن عذاري: البيان المغرب، بيروت، 1948.
- يحيى بن عمر: أحكام السوق، تونس، 1978.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، دار العرب، 1961-1969.
- ابن سعد محمد كاتب الواقدي. كتاب الطبقات الكبير، تحقيق إدوارد سخاو، ليدن، بريل، 1921 هـ.
- ابن الأثير، عمر الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم: الكامل في التاريخ، بيروت، دار القلم، مؤسسة الرسالة، 1977، (الطبعة الثانية).
- المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي: شذور العفود في ذكر النفود، تحقيق محمد السيد علي بحر ابعودم، النجف، المكتبة الحيدرية 1967.
- اتعاط الحنفاء، القاهرة، 1967.
- المؤلف نفسه: الخطط القرظية، بولاق، القاهرة، 1270 هـ.
- المجهشاري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس: كتاب الورراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا- ابراهيم الألياري، عبد الحفيظ شلي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938.
- البكري: المسالك والممالك، الجزائر، 1857.
- أبو زكريا: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمان أيوب، الدار التونسية للنشر، تونس 1985.
- القاضي النعمان بن محمد: رسالة افتتاح الدعوة، بيروت، 1970.
- القاضي النعمان بن محمد: الهمة في آداب اتباع الأئمة، القاهرة، د. ت.
- الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1934.
- ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي: صورة الأرض، بيروت، د. ت.

- الإدريسي: الشريف: نزهة المشتاق، لندن، 1386.
- الاصطخري: أبو اسحق ابراهيم: المسالك والممالك، القاهرة، 1961.
- القلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى، القاهرة، 1331 - 1339 هـ.
- عبد الحفي الكتاني: التراتيب الادارية: بيروت، دار الثقافة، 1347 هـ.
- الدوري: عبد العزيز: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، بيروت، الطبعة الكاثوليكية، 1961
- المؤلف نفسه: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بيروت، 1974.
- المؤلف نفسه: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، دار الطليعة، 1969.
- المؤلف نفسه: شأنة الاقطاع في المجتمعات الإسلامية، مجلة لمجمع العلمي العراقي، اصداره 20، 1971
- فالح حسين: الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان، مطابع دار الشعب، 1978
- جودة، جمال محمد داود: العرب والأرض في العراق، عمان، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1979
- الأطعي، عواد مجيد: الزراعة والإصلاح الزراعي في عصر الإسلام، بغداد، مطبعة احامدة 1978
- صالح اعلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت، دار الطليعة، 1969
- لبيب عبد الله محمد: الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر لأموي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.
- إسماعيل علي، سعيد: الثبات والفلاحة والري عند العرب، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1983.
- بكر الصديق، محمد: اقتصادنا، بيروت، دار التنوير للطبوعات، 1981
- داتيل ديت: الجزيرة والإسلام، ترجمة فوزي فهم حد الله، بيروت، مكتبة الحياة، 1960
- محمد عبد الجواد محمد: ملك لا قسم في الإسلام، القاهرة، 1981
- موريس شار: الإسلام في بحر عبس، ترجمة عبد الله دات، دمشق، منشورات وراثة الثقافة والإرشاد القومي، 1979
- طه حسين، الفتنة الكبرى، بيروت، 1976، سلسلة إسلاميات
- حسين فالح: الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان، 1978
- الرئيس، محمد ضياء الدين: الحراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة، 1969.
- علي، إبراهيم فؤاد أحمد: الموارد المالية في الإسلام، القاهرة، 1968 - 1969.
- محمد، حس المدبر والنادية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1990
- ح ف ب، هوكير: العلم الإسلام في الغرب في القرون الوسطى، تحرير أمين توبيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1980.
- عر الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- رسائل موحدة: تحقيق ودراصة أحمد عزاري، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 1995.
- الحبيب الحفناحي: المجتمع العربي الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة «عالم المعرفة» الكويت، سبتمبر 2005.

«آية حياة هي؟» أو «سيرة البدايات» لعبد الرحمن مجيد الربيعي

مجلة الطرطر

في تقديم النصّ وتجنيسه :

صدر سنة 2004 عن دار الآداب للنشر والتوزيع مرجعيّ ذاتيّ للاديب عبد الرحمن مجيد الربيعي المقيم منذ أواخر الثمانينات بتونس تحت عنوان «آية حياة هي؟» (1) سيرة البدايات. ويمثّل النصّ المذكور بعداً جديداً من أبعاد الكتابة السردية لدى المؤلف الذي يتمتع برصيد هامّ من الكتابات الروائية التخيلية التي أنتجت على امتداد أكثر من ثلاثة عقود من الزمن ابتداء من الستينات إلى هذا اليوم. هذا الإنتاج الغزير بالإضافة إلى مكانة الرجل كأحد رجالات الثقافة والفكر العربيين في العصر الحديث قد أغلّاه بلا أدنى شكّ لكي يدخل في نهاية القرن الماضي 1999 مرحلة كتابية جديدة هي مرحلة الكتابة الذاتية خاصة وأنّ مسيرة حياته كانت حافلة بالأحداث البارزة والعلاقات الفكرية الحسنة التي ربطت بينه وبين ثلّة من أعلام عصره، أدباء وصحفيين لهم مكانتهم في المشهد الأدبيّ العربيّ.

و يعتبر مؤلّفه الأوّل في هذا الحقل الكتابيّ وعنوانه: «من ذاكرة تلك الأيام» (2) جواباً عن سيرة أدبية،

أولى حلقات المشروع السيرانيّ للكاتب. وقد ظهر هذا النصّ بين دفتي كتاب ضخّم نسبياً 471 ص. ومع ذلك يقول مؤلّفه في المقدمة أنّه لم يستفد فيه كلّ جوانب شخصيته القلمية التي كان يراها جديرة بالتدوين: «... هذه الأوراق التي بين أيديكم ليست مذكّرات بل سيرة ذاتية أو حواريّ من هذه السيرة كما نصّ العنوان وآمل أن استكملها في كتاب أو كتابين آخرين أنوقف فيهما بتان أطول عند تونس والعراق بلديّ» (3).

إنّ هذا النصّ الأوّل يمثّل فائحة لحظة كتابية جديدة في تاريخ المؤلف لأنّها رسمت الخطوات الحاسمة التي قطعها الربيعي في اتجاه إرساء أولى لبنات ما نسميه بـ «مشروع الاعترافيّ السيرانيّ» ونحن لا نستعمل هنا عبارة «سيرانيّ» (4) بالمعنى الاصطلاحيّ الضيق وإنما نريد أن نسمّر برنامجاً كتابياً ذاتياً متعدّد الأبعاد يشمل السيرتين القلمية والحفاصة معا فضلاً عن كونه لم ينتج دفعة واحدة وتشكّل في صيغة كتابية مرحليّة تقى منفتحة على أرمّة مستقبلية. لذلك لم نكر السيرة القلمية التي ذكرناها إلّا جزءاً من مشروع كامل بالقوّة كان في حاجة إلى الاختصار لكي تتطوّر حلقاته بأنّها

تحقيق نوع من الاكتمال التدريجي. ولا شك أن هذا الشكل الانفتاحي من علامات الكتابة الذاتية الفارقة لأنها كتابة ارجاعية بالأساس مشدودة إلى تجارب معيشة سابقة عليها كما أنها تحتاج إلى تحقيق طاقة نفسية مخصصة لدى المؤلف تستندها رغبة جامحة في البوح ومساءلة التاريخ الفردي.

لقد بات من المتأكد لدينا أن مشروع الزبيري السيرذاتي قد تحول بالفعل في السنوات الأخيرة إلى هاجس فكري وقلمي مشدود إلى إنجازات نصية جديدة، وهو ما يدعمه صدور مولوده السيرذاتي الجديد الذي سبق للمؤلف أن وعد به قراءه فضلا عن كونه احتفظ بالعنوان الذي احتاره له وصرح به في مقدمة سيرته القلمية أين يقول: «ليست هذه مذكرات أروي فيها سيرتي الذاتية فهذا أمر مازال موقعا وإن كان مشروعا مطروحا لا بل إنني اشتغلت عليه قبل سنوات ووضعت مخططة وعنوانه الذي كان على هيئة سؤال آية حياة هي؟» (5). هكذا يتضح لنا أن النحول من الوعد بالنص إلى إنجازه قد استغرق حوالي أربع سنوات كاملة ونحن إذ نسوق هذه الملاحظة نؤكد هذا التحول في الواقع إلى التعليق على هذه الفترة الرسمية نعيد أحسب ذلك أن الإنشاء الذاتي فعل كتابي حميم هو غير الكتابة السردية التخيلية، ونعني أننا إزاء تعاقد مخصص ومحرج في كل الحالات، لا يحتاج إلى اختصار فكرة الكتابة عن الذات فحسب كما قلنا وإنما إلى قيام الية خاصة على تمثيل كل تبعات البوح. فمن خلال ما بات يعرف باليثاق السيرذاتي نتأكد مرجعية النص ويصبح المترجم لذاته المسؤول الأول والأخير عن كل أقواله التي من شأنها أن تسم من قريب أو بعيد بشخصيات حقيقية تدخلت حيواتها بشكل ما مع حياة المترجم لذاته، وهي سمة من أهم سمات هذا التعاقد التابعة عن واقعية الملفوظ وارتباطه بأثوات أصلية وواقعية كما ترى كايت هنبورغر (6) K. Hamburger، لذلك لم تكن الكتابة الذاتية مشروعا إبداعيا يضمن لصاحبه ذلك القدر من الحرية الذي يحتاجه لتفحص العالم بقدر ما هي كتابة

شائكة ومحرجة تبعث على التهرب كما قال أحمد أمين في سيرته الذاتية «حياتي» مثلما هي مغامرة من أعسر المغامرات كما نعتها ميخائيل نعيمة في «سبعون».

استنادا إلى ما ذكرنا يبدو لنا أن الشروط الخارجية التي تحفّ عادة بإنجاز الكتابة السيرذاتية ليست في النهاية إلا اللحظة الأخيرة التي تعلق في واقع الأمر عن نهاية مرحلة الاختصار الذاتية واعقاد العزم على تحمّل تبعات البوح. وعلى ذلك فما ذكره الزبيري من حوافز خارجية دفعته إلى تحقيق النصين الذاتيين المعتمدين، وهي حوافز تلمحت خاصة من خلال شخصي الصحافي والكاتب جمال الكرماني والقاص عبد الستار ناصرا تمثل فيما نسميه صيرورة Genèse المشروع السيرذاتي للزبيري إلا المرحلة العرضية الأخيرة لا غير. فمما لا شك فيه اليوم أن الزبيري الإنسان والزواني قد تحقق له من التجربة الحياتية والصيت الإيجابي ما يجعل منه شخصية ناضجة ومعروفة لدى القراء مؤهلة للحديث عن تاريخها الشخصي الذي يقوم على تأويل التجربتين الإنسانية والقلمية تأويلا مابعدالطبيعي أي التحلل مستويات التفاعل بين الذات الفردية والظرف الاجتماعي والثقافي وهو ما يعكس وجوه تفاعل القاص والعالم في الكتابة الذاتية.

ظهر نص «آية حياة هي؟» في بداية أمره منجما وذلك على صفحات مجلة «الإداعة والشفرة» التونسية وبالتحديد في زاوية «دقات قلب» تحت عنوان: «حديث البدايات». وقد بلغ عدد الفصول المنشورة بين دفتي الكتاب الذي بين أيدينا عشرين فصلا وردت مرقمة وغير معنونة. وذكر لنا المؤلف أن جلّ الفصول المشار إليها شهدت تحويرات بالقياس إلى صياغتها الأولية فضلا عن أن بعضها لم يدرج أصلا في المادة المنشورة بالمجلة.

إن هذه الفصول المضافة هي تلك التي بلغ فيها البوح في المواضيع الحساسة كأحداث الجنس خاصة ميلنا لم يكن ليصبح بنشرها في مجلة ذائعة بين عموم الناس يقرأها الكبير والصغير.

هكذا إذن يكون نصّ «آية حياة هي؟» قد شهد عمليات تحوير وإضافات ليست بالهتية لا تعتبرها بسيطة أو مجرد لمسات خفيفة نقلت المقالات السيرداتية المنتجة إلى طور الكتاب المنشور وذلك لحصول تحولات مؤثرة في كمّ المادة المروية أولاً وفي أسلوب روايتها ثانياً. ولئن دلت هذه الوضعيّة على شيء فهي تدلّ على أنّ ظروف التلمّظ تتحكّم إلى حدّ كبير في تكييف صيرورة هذه النوعيّة الكتابيّة الدقّقة التي لا يمكنها أن تتجاهل مطلقاً وضعيّات التقلّ المتخلّفة التي يتعيّن عليها مواجهتها في حالات كهده.

إنّ المقالات التي أضافها الرّبيعي مثلت إذن بؤراً نصيّة موعلة في البوح وارتداد المناطق التي تحرسها المواضيع الاجتماعيّة والأخلاقيّة، لذلك لا نعتبرها مقالات تكبليّة موشّعة لدائرة المعنى السيرداتيّ فقط. إنّما هي تعمل بالإضافة إلى ذلك على إعداء تشكيل بنية الملفوظ الأولى. فالنصّ/ الكتاب قد أضحى من نثّه مشحوباً بأبعاد كتابيّة قابلة لإمكانيّات تأويليّة من المثلّ تنمّسها في النصّ النجم الذي يكرّ اعترابه في من همه الوضعيّة بمثابة «المسودة» الأولى لأنّه «إنّ نصّ/ هذا التعلّم فيما بعد مطلقاً لإنشاء نسخة ثانية

إنّ العديد من الدّراسات (7) التّقدّية السيرداتية الحديثة التي تمّت تحت إشراف النّاقّد الفرنسيّ فيليب لوجون Ph. Lejeune أخذت في تحويل وجهتها التّقدّية عن تحليل مقوّمات الخطاب السيرداتيّ إلى التّفتّيح في كميّات تشكّل النصّ السيرداتيّ وملابسات تبلوره في المسودة وتحويله انطلاقاً منها إلى نصّ منشور ومستقر. والمواد بهذه الملابسات هو الوقوف على كلّ ما يخضع له النصّ قبل استوائه من أنماط التحوير كالشطب واستبدال الكلمات أو الجمل بأخرى وتغيير الأسلوب ومختلف الإضافات الممكنة... ويهدف هذا التّوجّه البحثيّ الجديد الذي تقترح الاصطلاح عليه بـ «الضيرورة التّصنيّة» (8) إلى الوقوف على العوامل الضمنيّة المتحكّمة بصيرورة مرجعيّة الملفوظ السيرداتيّ كالّدور الوظيفيّ الذي تلعبه الرّقابة الذاتيّة مثلاً في

تكييف عملية إنتاج المعنى السيرداتيّ، خاصّة وأنّ هذا البعد المرجعيّ يجعل من تاريخ كتابة النصّ جزءاً لا يتجزأ من تاريخ كتابته. لذلك فقصة الحياة وصيرورتها الكتابيّة مستويان يهّمان القارئ بنصّ الدّرجة خلافاً للملفوظ التّخييليّ الذي لا تهّم تاريخه بقدر ما تهّم سمته الإيدياتيّة الفنّيّة الامتاعيّة. ويؤكّد فيليب لوجون في هذا المعنى أنّ قابليّة النصّ السيرداتيّ للتّحقّق الخارجيّ هي أهمّ الشّروط المبرّرة لاهتمام القارئ بهذا التّهمج التّقدّي وتطلّعه إلى التّحقّق في الآليات الكتابيّة المتحكّمة بصيرورة النصّ. على هذا التّحوّل الذي وصفنا يمكن لمثل هذا التّوجّه التّقدّي أن يصل إلى نتائج هامّة في مستوى النّظريّة الأجنبيّة عموماً وذلك من خلال الكشف عن الوضعيّات الكتابيّة الفارقة بين أجناس الأدب ولا سيّما بين الأدبين المرجعيّ والتّخييليّ.

إنّ نصّ «آية حياة هي؟» يمثّل من هذا المنظور مدخلاً هفيلاً في الدّورّة السيرداتية العربيّة لمثل هذا التّوجّه البحثيّ الجديد وهو جانب من جوانب طرافة هذه التّسيرة المبلّغة للمنهج لدراسة مقارنيّة داخلية أي بالقياس إلى تبلورها كخطّ الحيد ومتعدّد الضّيفّة على حدّ التّواء ولا شكّ أنّ العديد من النّصوص السيرداتية العربيّة الحديثة عرفت قبل استقرارها التّنهائيّ صيغاً كتابيّة انتقاليّة اصطلاحنا عليها بظاهرة «التّسخّ الأجنبيّة» لأنّها لم تهتأ في الأصل لتكون سيرة ذاتيّة مؤنّلة إلا بصورة مابعدية كانت قبلها مقالات ذاتيّة متفرّقة.

لذلك نعتبر نصّ الرّبيعيّ شكلاً آخر من أشكال هذه المرونة التّصنيّة مع الملاحظة أنّ نصّ «الأيام» نشر هو الآخر تبعاً في مجلّة الهلال ولكنّه كتب دفعة واحدة. عمّا يعني أنّه حافظ على صياغته الأولى خلافاً لنصّ الرّبيعيّ الذي يمثّل نموذجاً لتفاعل الكتابة مع سياقها الجديد فهو من وجهة نظرنا نصّ على نصّ. وعلى ذلك كله فإنّ نسخة دار الآداب التي هي بين أيدينا اليوم يمكن اعتبارها النّسخة الرّسميّة الموجهة إلى جمهور قراء العربيّة الموسع ولا سيّما طبقة القراء المثقّين والنّقاد المتابعين للإنتاج الأدبيّ الجديد الذي غالباً ما تبادر به دار النّشر المعنّية.

إن هؤلاء القراء معتبون بالتعرف إلى الوجه الآخر للزبيري القصاص، أي ذلك الوجه الإنساني الواقعي الذي يربط من بعيد أو قريب بإنتاج المؤلف القصصي أولاً كما يقودنا من جهة ثانية إلى ربط الصلة بينه وبين جيل كامل من معاصريه إذ تجمع بينهم ملامح سياق اجتماعي وثقافي موحد يمكن التماسها في حقل كتاباتهم الذاتية خاصة.

لقد أسهب ميخائيل نعيمة خلال ميثاقه السيرة ذاتية في الحديث عن تحول حيوات الكتاب الخاصة إلى حق من حقوق قرائهم عليهم وجزء لا يتجزأ من تاريخ ثقافة عصرهم، وهو مبرر من مبررات الكتابة الذاتية الذي نراه ينطبق بصورة خاصة على نص الزبيري كما سيأتي ولن لم نفتأ مشروعية هذا البعد التواصل-الغيري، الذي يكتسي طابعاً اعترافياً إنسانياً في السيرة الذاتية، فإن ذلك لا ينبغي له أن يحجب عن أولئك القراء الذاتي فالترحم لذاته يحتاج إلى كتابة حيته الشخصية لعبة إرساء تواصل ذاتي بالدرجة الأولى ذلك أنه يهدف من خلال الفعل السيرة ذاتي إلى توظيف المكتوب للمورم الميش الموسوم بالتراكم والتداخل ^(١) التخييل اللغوي يعمل على إخضاع وقائع الحياة إلى وحدة معنوية تمكن صاحب السيرة الذاتية ما بعد من تجميع نص التاريخي المتحكم بالمادة الحياتية وتشهد هذه الحاجة لهم أطوار الحياة لدى الكتاب الذين يعايشون فترات تحول تاريخية استثنائية من شأنها أن تجعلهم عرضة لاهتزازات سياسية وإيديولوجية وبالتالي فهي تؤثر في توازنهم النفسي وتخلخل مقومات هويتهم بفعل وقوعهم في سياقات تحولات كبرى تجرهم إلى دوائر صراع عنيفة. وهو أمر نراه ينطبق تمام الانطباق على كتاب العشرينات وما بعدها، هؤلاء الذين اكبوا الحربين العالميتين خاصة وذاقوا وبلائتها. ومما لا شك فيه أن جيل الستينات والزبيري أحد أعلامه جيل واكب حقبة من أكثر حقب التاريخ العربي الحديث تورطاً. فالتجربة الناصرية بما تمخضت عنه من آمال وخيبات جسام أربكت مسار التحديث كما أن الهزائم السياسية المرة التي عصفت

بمنطقة الشرق الأوسط وعلى رأسها احتلال فلسطين وحرب 67 وقشل الأنظمة العربية في ترسيخ الديمقراطية كانت من عوامل الإحباط الأساسية التي اهتز لها كيان المثقفين العرب في تلك الفترة.

إن العراق منطقة عربية شهدت وماتزال تشهد إلى اليوم اهتزازات سياسية عنيفة أثرت في شخصية الزبيري وانعكست آثارها في مسيرة حياته حتى وهو يتابعها بعيداً عن وطنه. في هذا السياق القلب ندرج تفسيرنا لأحد تأويلات عنوان السيرة الذاتية للمؤلف المذكور، فالعنوان بوصفه نصاً مصاحباً وجزءاً لا يتجزأ من النص، يمثل كما يرى جيرار جونييه G.Genette (١٩) إحدى النعيات الهامة المفضية إلى تأويله واكتناحه. لذلك فالصيغة الاستفهامية المستغرقة للحياة توحى بأن تقلبات الواقع الخارجية التي أشرنا إليها آلت عند الزبيري إلى قتل إشكالي لتاريخه الخاص المسبوك في تاريخ وطنه العام وهو ما يكشف عن تصور للسيرة الذاتية بنى عن التزعة الإخبارية التقريرية التي تضمهر معرفة مسبقة أو ما قبلية بمحاية الحياة المستهتره عنها زمن الكتابة.

إن الصيغة المستغرقة لا تركز أسبقية المعنى على الفعل الكتابي وإنما تهيئ على تفعيله ليرسم حدود مغامرة يتفاعل فيها اللغوي والمعيش، وبذلك فهم الزبيري السيرة الذاتية فهما حيواتاً يفتح خلاله المجهود التذكري في اندماجه بالكتابة على استقراء حقيقة كامنة ومجازفة حقيقة بالتماسها أيًا كانت السبل ودونما تكوص أمام شتى المواضيع التي بإمكانها أن تغشل في كل أونة خبطة البوح. لذلك صرح المؤلف أنه قرّر "أن يكتب أو لا يكتب" أي أن يقدم على قول ما لا بد من قوله أو يلغى مشروع البوح من أساسه. فالكثير من المترجمين لذواتهم تقربوا للمتابعة القضائية بسبب جرأتهم في الكشف عن حقائق تجاوزت حيواتهم الخاصة إلى المساس بأسرار غيرهم من معاصرين أو أقرباء وفي ذلك دلالة كافية على أن الفعل السيرة ذاتي ملزم أخلاقياً. من الواضح إذن أن الزبيري ركب طريق الصعوبة وراهن على الكلمة الكاشفة الشفافة و"الطازجة" أحياناً وهي

لذلك تبقى قضية الروح قضية معلقة أي مفتوحة على إمكانيات تأويلية حديرة بالتدبر لأنها تفترض التساؤل عن مدى قدرة الكتابة الذاتية على تكيف ردود الفعل القرائية وتطورها إن لم نقل تحويرها من الموضوعات الماقبلية، خاصة وأن التواصل يتم في سياق أجناسي حميم ينهض على تنمية الرابطة الإنسانية بين كل من الباحث والمقتل

لقد اقترن العنوان الكبير لنص الزبيعي على صفحة الكتاب الأولى بعنوان فرعي أو شارح كما يسميه المؤلف وهو «سيرة البدايات». العنوانان متلازمان متكاملان يبنیان على رابطة مؤثرة في تجنيس النص. والسؤال المطروح في هذه الحالة هو كما يلي: ما هي القيمة المضافة المقترنة بالعنوان الفرعي؟

يبدو لنا أن المؤلف كان شاعرا على نحو ما يجدد نصه الأجناسية، ذلك أن النصوص المرجعية الذاتية ليست صنفا واحدا بل دائرة أجناسية متكاملة. فالذكرا غير السيرة الذاتية وكلاهما غير الصورة «شخصية» أو «البروتريه» Auto- portrait. ورغم ما يربط بين هذين المجالين من علاقات عضوية فهي حاملة لسمات خلافية تميز بينها في دائرة الأدب الذاتي العامة. إن «آية حياة هي؟» نص ذاتي يوهم عنوانه الكبير بأنه سيرة ذاتية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق ولكن عنوانه الشارح يشتغل بانغماد تعديل القرينة الأجناسية المتلبسة بلفظة «حياة»، إذ يقلص مدة الحكمي إلى فترة البدايات وهو ما يجعل جنس النص الصحيح هو محكي الطفولة Récit d'enfance. فالتية انجذبت إلى الوقوف على طور من أطوار حياة المؤلف وهو الذي حدده الزاوي في الميثاق بالمرحلة التي تبدأ من الطفولة وتقف عام 1957، تاريخ مغادرة الشخصية لسقط رأسها مدينة الناصرية والتحاقها بمعهد الفنون الجميلة ببغداد. وعلى ذلك فإن دمجاً الحكمي السيرداتي لا تتجاوز العشر سنوات باعتبار أن النص افتتح بمشاهد من المرحلة الدراسية الابتدائية المؤرخ لها بسنة 1948.

إن الحكمي لا يغطي إذن أهم المراحل العمرية التي لا

كلمة لا تمارس البوح السيرداتي من وراء حجاب أي على نحو استعاري مجازي بل وجدناها تضيي قدما في التعرية عن المستور والمحاذرة ترفع أفعنة ما يزال قيامها في محال الكتابة الذاتية الحدية بشي نهشاشة بعض الأقدام في المجال الاعترافي وحصولها لسلطة الرقابة الذاتية قبل الرقابة الخارجية. إن سيرة عبد الرحمان الزبيعي في طعناتها النهائية تنبئ استراتيجية بوح ترشيدي إذ نراها تمنع في مخاطبة قارئ يطلب منه أن يكون على درجة من الوعي والنصح بحزلاً له أن يواجه بنفس الجراءة التي أظهرها المؤلف تناقضات الواقع وتفاق الموضوعات التي تحكم السيطرة عليه. تشغل هذه الاستراتيجية في نظرنا بأفهام المراهنة على توليد قارئ يراد منه أن يكون إيجابيا أي مفتحا على الرسالة المبينة واثقا عن المشاكسة واثقا في تحمّل وطأة ما يقرأ ومسؤولية تأويله إن لم نقل مراجعة المنظومة القيمية التي توجه علاقة الذات العربية بملايسات أوضاعها الواقعية حاضرا وماضيا

إن الموضوع المتحدث عنه في «آية حياة هي؟» لا يهم فترة من الحياة مضت وانقضت وإنما يطرح تلك الزوايا والآليات المستحكمات في «الحياة الطويلة» منذ أرمه بعيدة وهي ما تزال دعبة على تعبير بعض صورها الخارجية العرضية. إن هذه العلاقة التواصلية التي توقفتنا عندها مختلفة إلى حد كبير عن العلاقة التواصلية التخيلية التي تحمي بالتمثيل الأدبي وتلوذ به درءا لمواجهة سافرة ومؤلة إلى أبعد الحدود بالقياس إلى علاقة الذات الكاتبة بلغاتها أو علاقتها بالآخر. هكذا إذن يمكن أن نرى في النمط التعاقدي المرجعي الذاتي وهي الاستراتيجية الخاصة بكل مترجم لادته بعدا مخصصا من أبعاد الميثاق السيرداتي الذي يشف عن انجده شخصية الإنسانية ربوعة العلاقة التي يعمل على بناها مع قارئة في سياق تواصلية تتنازعها محدّدات خارجية سابقة على الكتابة بإمكانها حلحلة الخطّة التواصلية السيرداتية وإعاققتها. وهو ما يقوم دليلا على أن الفعل التواصل السيرداتي فعل متوتر دائما لا يبنني على تعليق الشكوك بقدر ما يراهن على احتواء القارئ،

من أن تغطّي في السيرة الذاتية ونستخلص من ذلك أننا إزاء مشروع سيرة ذاتي قابل للتطوير، يعتبر النص المعنيّ أولى حلقته، وهو ما حصل مع نصّ الأيام مثلا إذ انتهى جزؤه الأول- الذي توقّف عند تأقّب الصبي لمغادرة قريته صبيحة أخيه للالتحاق بالأزهر- بالالتحام مع جزئه المواليين لتكوّن من اجتماع الأجزاء الثلاثة سيرة طه حسين الذاتية.

«آية حياة هي؟» هو إذن نصّ جديد ينضاف إلى رصيد الأدب العربيّ فيما اصطّلحنا عليه بمحكي الطفولة. وبحضرنا في سياقه الأجائسيّ نصّان آخران متفاوتا القيمة الفنية الأول نصّ جبرا إبراهيم جبرا (10): «البشر الأولي» والثاني «رجع الصدى» (11) للكاتب التونسيّ محمد العروسي المطوي الذي أبدى فيه تأثرا واضحا بالجزء الأول من الأيام. أمّا في الأدب الاجنبي فيمكننا أن نحيل على واحد من أبرز نصوص محكيّات الطفولة تحيّزا في مستوى الأسلوب القصصيّ، وهو «طفولة» (12) Enfance لتالي ساروت Nathalie Sarraute وقد نشر عام 1983.

ونعتمد الإشارة إلى أنّ ج. ج. رولان J. Roussau كان أول مترجم لذاته أكد محكي الطفولة ورواه فيه استثنائية في تفسير تاريخ شخصيته وذلك في مؤلفه السيرة ذاتي: «اعترافات» Les confessions الذي أبدى فيه وعيا مرهفا بأنّ «الطفل هو أب الرجل» كما قال الشاعر الإنجليزي وردزورث، وبذلك سبق روسو اكتشاف فرويد Freud لفقمة الطفولة ومركزيتها في فهم الشخصية بأكثر من قرن من الزمان.

لقد أرسى روسو سبّة الكتابة عن الطفولة قبل غيره وذهب بعيدا في رسم الملامح الجنسية بالأخصّ لسنوات عمره الأولى التي تركت بصماتها في تاريخ تطوّر شخصيته ولم يكن إسهامه في مثل هذا الحديث ليفهم أو ليقدر حقّ قدره في زمان كتابته ولا حتى بعده بزمن لاّ أنه لم يكن حديثا مالوكا فإذا أغلب معاصريه يسخرون من جرّاته ويعيرونها لونا من ألوان المبالغة في العبث. ليس من شكّ إذن في أنّ عبد الرحمان مجيد

الرّبيعيّ على وعي بين أواخر القرن العشرين بأنّ فترة الطفولة تعدّ فترة حاسمة في تاريخ كلّ إنسان كما أنّ عامل الحنين إلى زمن البراءة والذكريات الجميلة التي ازداد ألّفها بمرور الزمن وتراجع عهد الصّبا قد ساهم بدوره في تركيز الرّبيعيّ على هذه الفترة الخصبة بأحداثها البكر وانفعالها التلقائيّة المفتحة بنهم على مجهول الحياة. وهي تبقى دائما بالنسبة إلى المترجمين لذواتهم الرّهان الأعسر والأخيب. وهو ما جعل جبرا إبراهيم جبرا يعرّف محكي الطفولة بأنّه: «قصة البراءة المفقودة ومحاولة استعادتها» (13). يقول الرّبيعيّ في تأكيد قيمة الفترة الطّفوليّة: «تأكّد لي أهميّة مرحلة الطفولة بكلّ تفاصيلها فهي التي يوظفها الكتاب لاحقا في أعمالهم لا سيّما الرّوائية والقصصيّة منها وتعتاش نصوصهم عليها. ولكنّ كتابة الطفولة بكلّ دقائقها لم أجد كاتباً عربياً قد منحها هذا الاهتمام وكسّر لها كتاباً حاصلاً بل إنّها تأتي في سياق حديث شامل عن حياته وهذا ما فعله جلّ كتاب السيرة» (14). وتعليقنا على هذا الشّاهد يحملنا على الإقرار أولاً بأنّ محكي الطفولة مستقلاً بذاته محكيّ بديل سبّا في الأدب العربيّ بالقياس إلى عدد النّثر الدّائميّة البشريّة ولكنّ هذا المحكيّ مستقلاً غير منعقد بالمزج الأكثره منافع كما أوضحنا في سيرة ذاتيّة مكتملة. ومن أبرز محكيّات الطّفولة القائمة بذاتها نصّ «البشر الأولي» لجبرا الذي يعتبر ريادياً. وقد أبدى المؤلّف في ميثاق هذا النصّ: «لماذا سيرة الطّفولة هذه؟» وعيا مرهفا بإشكاليّات هذه التّوعية الكتابيّة الدّقيقة لذلك مرّ إنجازه للنّصّ بمراحل تقليص للمادة المرويّة التي كانت دسائنها وتشعّباتها تفرض عليه الانتقاء في عرضها فضلاً عن ضرورة مواجهة عمليّة صياغتها التي تفرض على حدّ قوله التّوفيق بين «سيولة التّجربة وشكلايّة الكلمة»

إنّ سير الطّفولة أصحّت اليوم واضحة الحدود أخذت في التّنامي وهو ما يشهد به نصّ الرّبيعيّ وغيره من التّصوص من أمثال نصّ القاضية العراقيّة سالمة صالح الذي اختارت له عنوان: «زهرة الأنبياء، يقظة النّاكرة». (15).

إنّ السّؤال الأهمّ الذي يريد أن يطرحه هذا البحث

من خلال وضع سيرة الطفولة للزبيعي في سياقها الأجناسي العربي الحديث خاصة كالأتي: ما هي استراتيجيات السرد السرداتي التي اعتمدها الزبيعي وكيف يمكن قراءتها بالقياس إلى سياقها الكتابي العربي أولاً والأجنبي عموماً؟

استراتيجيات السرد في «آية حياة هي»

إنّ الكتابة في موضوع الطفولة كتابة شائكة للغاية لأنها تطرح في مستوي الإنجاز والتقبل فصاياً جوهريّة أهمّها القدرة على استرجاع ماضٍ بعيد ومصادقّة تشكيله في الخطاب تشكيلاً أميناً وذلك على نحو يظلّ المكتوب فيه وفيما للواقع التاريخي هذا بالإضافة إلى صعوبة بحث الماضي الطفوليّ المتذكّر وإحيائه فنياً أي كيف يمكن أن نردّ إليه الحياة وهو يتحوّل من واقع معيش غشي النسيان أكثره إلى واقع مكتوب؟

يدو لنا أنّ استراتيجيّة الزبيعي السردية في محكّي طمولته واقعة في نفس الخطّ الاستراتيجي الذي كتب به جبرا طمولته وحتى سائلة صالح. إنّ الخطّ السردّي التمثيلي الجامع لوقوع الفعل السردّي في إطار «الاندحاش» والانتعاش يمشهده الماضي المتذكّر. وهي استراتيجية دلّ عليها الفصل الافتتاحي الذي عقده جبرا لإعلان خطته الإنشائية الفصلية.

لقد كتب الزبيعي طفولته «آية حياة هي» كما كتبها جبرا أي منسابة مع حركة الذاكرة المتدفقة بصور الماضي ووقائعه الساحرة التي تشهد خاصة في المقاطع الحوارية الثقافية. إنّ الطفولة كما يقول الكاتب لن تتركز مرتين. ففي مثل هذه الحالة يضحى فعل الكتابة في بعد من أبعاده لونا من الانتشاء وضرباً من الانسياق الفغويّ مع تيار التذكّر الجارف ومحاولة لملء فراغاته بما لا يتنافى مع الحقيقة التي يعتقدّها الزاوي. ذلك أنّ الكتابة تغدو فعل ارتداد والرمال في طبّات زمن زمنيّ هارب باستمرار تعمل الرّموز اللغوية على اقتناصه بنبة الإسماء به إن لم نقل ترميمه وإثباته على الورق.

إنّ الاندحاش يعبر عن الطّور الحافز على الكتابة وإنّ آل إلى مداخلتها فالفصل الزمنيّ المائل بين زمني الحكاية والخطاب يسبح على الوقائع الطفولية سحراً أسطورياً لأنها قريبة من الزاوي ينبض بها وجدانه، وهي في نفس الوقت بعيدة عن مثاله يشعر باستحالة انقيادها له لأنه عاجز عن غلّكها تمكّكاً كلياً. وما الكتبة عنها إلا محاولة مقنّعة في استعادة التماهي اللّذيد معها. أمّ الانتعاش هو النتيجة المتطرّة للفعل السرداتي الذي يتّجه أخيراً إلى تجديد وعي الكاتب بذاته وإذكاء بريق الحياة الكامن فيه، هذا الريق الذي عملت أعباء حياة الكهولة على طمسه والعبث به وفي ذلك دليل كاف على أنّ الكتابة السردية فعل خلافيّ إذ تردّد على كتابها بالدرجة الأولى ارتداداً انعكاسياً مؤثراً في وجدانه وفي علاقته بالحياة والأحياء. يقول جبرا في المعاني المذكورة: «... فإنّ الطفولة تبقى مبعث سحر يستديم فعله الغامض ومصدر وهج يعجز عنه التفسير. وكلا السحر والوهج يفرنا دوماً بالشخص إلى والاندحاش به مجدداً، محققاً للنفس انتعاشاً هي بحاجة إليه كلّما راحلت عليها الأيام أحداثها وحطت السنين عليها أعباء» (16). أمّا الزبيعي فيقول في أنجاء شبه بالأول: «يتجلّى إلّي دائماً أنّ الطفولة جميلة... مهما كانت وطأة الحياة على أسرنا ومن ثمّ علينا، مهما احتجنا وحلمنا وأردنا ولم نحصل على شيء... وسرّ جمال الطفولة في كونها ابتعدت كثيراً وتسقطت عنها كلّ التشوّهات والتجاعيد والغيار فبدت صافية عذبة لا نشمّ منها إلا عبق البرودة وشذاها اللّذيد» (17).

لقد كان هذا التوجه الاستعادي الهادف إلى استحضار ذكريات الصبا في حاضر السرد ينحو عند الزبيعي إلى تمثيل الوقائع والأقوال وإبناث المشاهد الماضية من خلال تركيبتها في لوحات متماسكة دائماً يمتزج فيها السرد بالوصف الموحى الدقيق الذي يهيمن عليه الزاوي السرداتيّ العليم دونما توقّف نقديّ يذكر على إشكاليات الفعل التذكّري أو مدى مصداقية تمثيل آليّات القصّ المعتمدة للحقيقة التاريخية. وأبرز ما يتجلّى ذلك في

صور الماضي المستحضرة وفي المشاهد الحوارية المتعددة التي توهم بانثاق أصوات الشخصيات المتحاوره بالعامة العراقية من جوف الماضي البعيد واختراقها للخطاب بلا حرج: «كان كي تامل يرتدي دشداشة بيضاء بينما دس قدميه في حذاء جلدي، وقد طوى سترته ووضعها على ذراعه نظرا لشدة الحرارة».

قلت أريد ان أرى سوق السراي ومكتباتها التي سمعت عنها ولم أرها.

فقاطعتني مكى:

- اتركنا نعرف لما أشوف الكتب رأسي يدوخ، ولا أقرأ إلا مجلة «الكواكب» فهي مصدر ثقافتي.

ولم يقد معه توسلي، فهو دليلي حتى أعرف الطريق، قال:

- سندخل من هنا... إلى القيصريّة. راح تشوف طولها عشر مرات أكثر من قيصريّة الناصريّة (18).

تصدق على هذا المقطع عبارة «الكذب الصادق» فالزواي يوظف الجهاز السردي لابعاد ما يعتقد أن وقع بالفعل رغم أن التفاصيل الكثيرة المؤنّسة ليست يمكن أن تشير أكثر من سؤال. لذلك تعتبر أن نصّ الزبنيّ ونصوص السيرة الطفولية العربية التي وقنا عندها تمثل جماليّات الكتابة السيردانيّة الكلاسيكيّة كما كان يمارسها الزواي الفرنسيّ ستندال Stendhal مثلا ومن قبله روسولّاها كنادت كانت تجمع عموما إلى ابتعاد الماضي كما كان.

إنّ التحولات المعرفيّة الكبيرة التي عرفها حقل الإنسانيّات منذ العقود الأولى من القرن العشرين وعلى رأسها علم النفس التحليلي قد فتحت أبواب التجديد الأدبيّ على مصراعيه فلم يعد بوسع كتاب السيرة الذاتيّة الأوربيّ أن ينجأها للآتيّ الناتج المعرفيّة التي أسفرت عنها بحوث فرويد S. Freud مثلا في الجهاز النفسي وفي آليات التذكّر فهذه الأبحاث غدت جزءا لا يتجزأ من أسلوب تفكير الكتاب بذواتهم ويعطرقون

كتابتها وعرضها. وقد تعمّق هذا التأثير لدى كتاب الرواية الجديدة خاصّة الذين حولوا الكتابة الزوايّة من «كتابة مغامرة إلى مغامرة كتابة» مما يعني أنهم انزاحوا عن الجماليّة الكلاسيكيّة ورفضوا التعامل مع الشخصية القصصيّة باعتبارها ذاتا نفسية متناسقة ومنسجمة. وهو ما انعكس في كتاباتهم لسيرهم الذاتيّة. فتالي ساروت مثلا لا تهتمّ بسرد وقائع طفولتها سرّدا تتابعيا بقدر ما تعمل على أشكلة قضية الاستدعاء التذكّري في سيرة طفولتها وإبراز كيفة اشتغال العمليّة التذكّريّة وما يلابسها من تشويبات عفويّة أو إراديّة تعود بالأساس إلى الرغبة في ملء فراغات الذاكرة أو في تجميل صور الطفولة المستدعاة وهي تلك الذكريات المغنّنة اجتماعيا التي وسمها فرويد بالذكريات - Les souvenirs- écrans.

إنّ نصّ طفولة للكاتبة المذكورة يقرأ كسيرة نقدية تحاول إبراز حدودها الجمعيّة بقدر ما تقرأ في ذات الوقت كسيرة تبني قصة ماضٍ طفوليّ اندثر. لذلك ابتدعت الكاتبة جهازا سرديا متطورا انشطر فيه صوت الزواي السردانيّ المؤنّس إلى صوتين أحدهما يسطع بوظيفة الرقابة على السيرة في الوقت الذي يستسلم فيه الصوت الآخر إلى زخم ذكرياته المجهّلة وبذلك تنامي الملوّظ في ظل حوار ساخن ومتوسّل بين الصوتين المشطرين فأضحى الاشتغال بمغامرة كتابة الفعل السيردانيّ ليس بأقلّ قيمة من الاشتغال بإنشاء قصّة الحياة. بعيدا عن هذه الهواجس الكنيّات الأوربيّة المعاصرة التي لا تلمس كثيرا للاندماش والانتعاش بطفولة مسبوكة ما بعد في قالب سرديّ يتوسّل بالمتخيل الأدبيّ لمحو آثار التسيان واختلاط الصور إن لم يكن اختلافا في بعض الحالات بنية تجميل الصورة الشخصية أو إدراجها في نسق قيمتي لم تكن لتندرج فيه قبل ذلك تنزّل جلّ سير الطفولة العربيّة التي أسكتها الاطلاع عليها وهو ما يؤكّده نصّ الزبنيّ الذي لا يخرج عن سياق رغم أنّ المؤلّف من أكثر الزوايين العرب في الفترة الحديثة ممارسة للتجريب واختبارا للإمكانيّات وتنوعات سردية مستحدثة.

ودفعته حتمية الظروف إلى استكشاف حياته واختباره على نحو ما. وقد وظّف الخطاب السردّي للغوص على مظاهر المستور الجنسيّ خاصّة وتعرّيتها من خلال استعمال لغة طازجة تسمّي الأشياء بأسمائها المتداولة في لغة عراقية عامية أغلب الأحيان.

فحلّيت الجنس في النصّ هو في الأغلب حديث عراقيّ وليس حديثاً مسكوباً في لغة عربية كما أنّ ظاهرة انسكاب الحكّي في اللهجة العراقية تجاوزت حديث الجنس إلى كلّ مظاهر الحياة الاجتماعية الأخرى وهو ما يدعم اشتباك مظاهر البوح بالمدينة ويجلّرها فيها كما أنّه يساهم في رسم هويتها على اعتبار أنّها ظهرت بصورة الشخصية السردّياتيّة الزمريّة.

لا شكّ إذن أنّ جرأة الزبيعيّ على كشف جوانب خفيّة من حياة أقرب الناس إليه: أبيه وأصدقائه وعدد من جيرانه يدلّ على أنّه اختار رهان الصراحة وعقّب الخطّ الاعترافيّ الذي فتحه محمّد شكري في «الحيز الحافي» (21) وهو التّجاه أخذ في الابتعاد عن سبّ الترجمين لمخزونهم الثقافيّ في الأدب العربيّ الحديث الذين دأب أكثرهم على التّمسك بالاعتصاف في البوح واعتماد بلاغة الشّبح بدلاً من صريح وجعل الاعتبار فوق الاعتراف الذي مثّل إحدى نماذج القصوى في الأدب الفرنسيّ السّيرة الذاتيّة لاندري جيد André Gide وعنوانها: Si le grain ne meurt (22). ذلك أنّ المترجم لदानه ذهب فيها بعيداً في كشفه عن علاقاته الجنسيّة الملتبّة وهو ما أثار حفيظة العديد من معاصريه على هذه الجرأة الفريدة من نوعها في ذلك الوقت وإن لم يعد الأمر كذلك بالنّسبة إلى ما يكتبه القوم اليوم هناك نساء كانوا أو رجالاً على حدّ السّواء.

إنّ البوح عند الزبيعيّ يميل كفته إذن بأنّهاء تقاليد كتابيّة جديدة على السّير الذاتية العربيّة الحديثة وهي تقاليد أخذت في التّطور بسبب تغيّر العقليّات والقيم الحديثة إلى جانب انفتاح هذه التّجارب الكتابيّة على الآداب الأجنبية كلّ ذلك يجعلنا نرفض معالجة قضية البوح في نطاق رؤية متعالية على التّاريخ تقابل بين

لا شكّ أنّ الجماليّة الكلاسيكيّة ولا سيّما في الكتابة الذاتيّة تطلّ خياراً لم يفقد جاذبيّته لأنّه لا يزال قائماً. وفي اعتقادنا أنّ خيار الزبيعيّ الفنّي يفسّر بترقه الجارف إلى استعادة ذلك الجانب الحميم من حياته الذي بات كلّ يوم يبتعد عن مثاله خاصّة وهو يعيش منذ زمن ليس بالقصير بعيداً عن وطنه وبعيداً بالخصوص عن مسقط رأسه: الناصرية التي أضحت رمزاً لهويّة يخشى الكاتب أن تضع منه في زحام تقلّبات الحياة التي عرفها. يتأكّد هذا الهاجس في قوله: «... فهي مدينتي التي سارستها ومن بعيد ساكنها، سواء في رواياتي أو في العشرات من قصص القصيرة، والتي سأظلّ أحملها معي أينما ذهبت وفي أيّ مكان استقرّ بي المقام» (19). وبذلك يكون الزبيعيّ قد بوأ المدينة مكانة مركزية في كلّ إنتاجه، بل وظف الشّاهد المذكور لفتح كلّ تناحه التحليليّ على ما يصطاح عليه لهوون بالنّصّ السّيرداتيّ L'espace autobiographique (20) وقبله التّأبّض المدينة لأنّها البؤرة التي تختزل فيها حياة الزبيعيّ إنساناً وكتابتاً.

تستمدّ سيرة طفولة الزبيعيّ صرافتها من نظريّات من بعدين اثنين يتعلّقان بالمصنوع، الأوّل سنن في دعم وطبيعة الوح بالقياس إلى أغلب النصوص العربيّة السّنة لهذا الجنس، أمّا البعد الثّاني فهو يكرّس لامركزيّة الأنا السّيرداتيّ لصالح تبيّن المدينة وتذويب قصّة الحياة الفرديّة في نسيجها المتشابك، وهو أمر لاف في حكي يتظرّمه أن ينحت صورة الذات الخاصّة ويمنحها مقاماً متميّزاً.

وظائف البوح في «آية حياة هي»

لم يكن البوح كما تمجّل في «آية حياة هي» منفصلاً في الحقيقة عن محاولة جريئة لإماطة الثّام عن الوجه الآخر للمدينة ذلك الوجه المسنور الذي عاينه الشخصية السّيرداتيّة وخاضت معتركة على حدّاتها سنّها. لذلك لم يمثّل البوح في النصّ بعداً حميميّاً صرفاً يكشف عن أسرار الصّبيّ أو انحرافاتة الخاصّة، بقدر ما كشف عن عالم اجتماعيّ موسّع المنحرف هذا الأخير إلى تحسّسه

عفتين سكوتيتين الغرب المتحور والشرق المحافظ فقد سبق وأن ألتنا أن مواقف من البوح نسبية في الغرب ذاته ومتطورة في الزمان وأنساق الأدب جزء لا يتجزأ من تاريخ الشعوب وصيرورتها الزمنية.

إن البعد الاعترافي الذي تحقّق على نحو لافت في سيرة الزيمبي ليس هاماً بذاته، فالكتابة النائية لا تستمدّ في نظرنا قيمتها الأولى من درجات تحديها الشكلي للمواضعات الأخلاقية السائدة بل من قدرتها الحقيقية على توظيف البوح السرداني توظيفاً مفيداً يثري آفاق مستقبل النص ويفيده في تعميق الإحساس بمعنى وجوده في العالم الذي يعيش فيه. لذلك لا بدّ من أن نفرّق بين الافادة والاثارة فيصبح السؤال المطروح كما يلي: هل كانت جراحة الزيمبي الاعترافية مفيدة؟

إن الظاهرة الاعترافية في نصّ الزيمبي كانت بلا ريب وظرفية لأنها ربطت ربطاً عضوياً كما ذكرنا بين البعدين المحليين لطرافة النصّ، وهما سيرة الذات وسيرة المدينة.

لقد جاءت مدينة الناصرية في الخطاب مطوّرة مكتملة لا تختلف مقوماتها في بنية عملياً مقولات الكائن الحي. ففي الفصل الثاني اعجنى الزاوي برسم وجهها الهندسي أو المعماري رسماً مفصّلاً جعل منها حضوراً مجسّماً للقارئ. وهي مثل الطفل الذي كانه هذا الزاوي وجود ناشئ في تاريخ الفضاء العراقي لأنها مدينة استحدثت استحداثاً ومزّت بأطوار تاريخية قبل أن تصير من خلال ما توافد عليها من جماعات بشرية، مدينة محدّدة الوجه والملامح. وهي إلى ذلك مدينة شديدة الحضور فقد عمد الزاوي إلى إنطاعتها من خلال إبراز اللهجة المحلية وتأكيداها في الخطاب كما اعتى بتصوير حياتها الاجتماعية والزوجية من خلال وصف عاداتها وتقاليدها وطرز عيشها ومؤسساتها متبسطاً في إطلاع القارئ على أغذيتها وكنيات إعدادها وطقوسها ولاسيما عاشورها. وقد كان الزاوي وهو يجول بقلبه في مسالكها حريصاً دائماً الحرس كلّ على ترصيع خطابه باللهجة العراقية التي لم ينس - وهو يتّجه بخطابه

إلى قراء تونسين أولاً ومن جنسيات أخرى ثانياً - أن يحدّد كيّيات النطق بها ويشرح مغلفاتها شرحاً لغوياً أو يعمل على تقريبها من كلمات مرادفة لها في اللهجة التونسية بالخصوص. وهو ما يدلّ على أن المدينة أُمست بالفعل شخصية متكاملة في الخطاب بدرجة لا تته في سيرة طفولية كان فيها الطفل يصوّر دائماً متجذّراً في سياقها مغفلاً به ومتفاعلاً معه إلى أبعد الحدود.

ولئن كان التداعي الغرضي المتوالد عن استحضر ذكريات الماضي البعيد هو منبع تشكّل المعنى السرداني فإن حاضراً التلقّف قد لعب دوراً لا يستهان به في توجيه هذا التداعي المعنوي وبنائه في الخطاب بناءً جامعاً بين واقعية الحدث ورمزيته. فالحين مثلاً إلى المدينة الأم وإحياء صورتها في سياق الغربة والارتحال من مدينة عربية إلى أخرى لم يكن مجرد ارتداد إلى زمن الطفولة وبدايات الوعي بالذات الفردية في إطار الانتماء إلى أسرة سعيّة وجماعة بشرية أشمل وإنّما هو إلى ذلك حين إلى نقطة رمزية مخصصة يرتدّ إليها كيان الراوي الكهل نصلياً إلى الإزمنة والإمكانة التي مرّ بها في مسيرة حياته.

إن فقدان الأم الحنون في لحظة قاسية يتجاوب في قراءة رمزية معمّقة للنصّ مع كلّ مظاهر فقدان التي اختبرتها الشخصية على مدى فترات مختلفة من وجودها التاريخي المتوتر وهي بلا شكّ مظاهر تركت بصماتها في التوازن الذهني والشعوري للشخصية. وعلى ذلك فإن الفعل التذكري قد تحوّل في النصّ إلى ذاكرة مكتوبة ذاكرة ورقية تتمتع بقدر من التبديد الزمني يمكنها من إعادة هيكلتها ماضياً في الكتابة والسيطرة عليه إلى حدّ ما.

إن كتابة الطفولة عند الزيمبي تمّ بكتابة المدينة لأنها بالأساس فعل ترميمي يقف خلاله الزاوي على ثوابت وجوده التي يخشى أن يسرقها منه الزمن لذلك يستمدّ الفعل السرداني خلافتيه من كونه فعلاً مضاداً لتيّار الزمن الجارف الماحي.

هكذا يشترك الاعتراف مرة أخرى بالواقع الموضوعي نانيا به عن كل أشكال الأسطورة التي تغري بها الكتابة عن زمن جميل. تظهر هذه الحقيقة بصورة مكثفة في غوص الراوي على عالم المرأة العراقية الجنسي والعاطفي بالأخص، ففي قلب حياتها تتجلى مأساة المدينة المتعثرة في طلب هويتها وحرز التجارب الطفولية المبكرة كإحدى أهم الخلفيات التي ساعدت على تعرية هذا الوجه الخفي البطين. لم يكن الحنين العارم إذن تعلقاً لحب مطاعن المدينة أو السكوت عنها في رمس التلغظ المانعدي زمن الانتقال من الانعزال بالواقع إلى قراءة قراءة نقدية.

لقد أظهر الزبيعي حراً مارة في الأدب العربي عندما استنرف إمكانيات المرجعية الثقافية التي أرمها مع قارنه إذ لم يحجم عن الحديث عن مغامرات أبيه الحنسية وأفراد آخرين من أقرانه ذكراً أسماءهم الواقعة متوسلاً بالتقبل الأدبي ليعيد تركيب ما اعتقد أنه حدث بالفعل.

إن السعد الوائلي في «أمة حياة هي؟» كد قوي **التصور** **الذي** **يبدو** **له** **أن** **كتابة** **الذات** **تعمل** **بأنحاء** **السردي** **الزبيعي** **لأب** **مستوددة** **إلى** **نظام** **الاحالة** **المرجعي**. ورغم أنه المنهج التاريخي قطع منذ أربعينيات القرن الماضي خطوات واسعة في علمته أدواته البحثية وإعادة النظر في بنية ملفوظه السردية والمفهوم البعيد للتاريخ، وهو ما تجلّى في الجهد المعرفي الذي بلوره مارك بلوك Marc Bloch المتسي إلى مدرسة الحوليات الفرنسية Ecole des annales فإن جهود المؤرخين المعاصرين اتجهت منذ السبعينيات خاصة إلى إعادة الاعتبار لكل أشكال الكتابة الذاتية باعتبارها تمثل مرجعية تاريخية جدلية بالتدبر من خلال اختصاصها بالكشف عن الاستراتيجيات الفردية المشكّلة فعلياً لما بات يوسم بالتاريخ على المدى القصير (23) Micro-histoire مقابل تاريخ البنيات الكبرى Macro-histoire الذي هو تاريخ العقليات والبني الاقتصادية والاجتماعية العميقة التي لا يمكن وصفها ومتابعة سيرورتها إلا على مدى حقب زمنية طويلة جداً.

ما من شك إذن في أنّ الزبيعي قد منح إلى حد كبير في إنقاذ ماضيه من التلاشي مثلما منح في توظيف مختلف أساليب السرد ليجعل من بنية المكتوب الفضاء الرمزي الذي تحسدت فيه المدينة وهي تنبض حياة وكأنها كعهد الشخصية بها ما تزال هي هي لم تعصف بها محن الحياة السياسية ولم تدمرها أيدي الغزاة الفاسمة وأسلحتهم الفتاة المستهتره بقدمية الحياة والأحياء. لذلك فالناصرة كما نقرأها اليوم في نصّ الزبيعي هي رمز لكل مدن العراق المستاحاة التي تشهد كل يوم نسفاً وحشياً لداكرتها التاريخية العريقة كتابة الطفولة بهذا المعنى هي إدراج للتاريخ الفردي في التاريخ الوطني إنها تشغل باعتبارها ذاكرة ساءة يتم تفعيلها باعتبارها شكلاً من أشكال المقاومة والتضال من أجل أن تبقى صورة الماضي رهناً لإعادة بناء الهوية الجمعية وترميمها، وهو ما يجعل فعل الكتابة عن الذات غير منفصل عن سياقه العربي المحلي يطن صراخاً مع كل أشكال العنف والعدوان التي تستهدف إتلاف ذاكرة الشعب العراقي التاريخية وطمس صفحات ناصعة من تراثها وأماجدها وحتى تفاصيل حياتها اليومية التي **لم** **يكن** **في** **إبرازها** **وتفصيلها**.

إن الشخصية السردية في محكي طفولة الزبيعي شخصية مضاعفة وليست ذاتاً فردية متغلقة على ذاتها تبحث في استجلاء مظاهر فرادتها بوصفها ترمز إلى تاريخ لن يتكرر وهي السمة التي سارت عليها السير الغربية اقتداء بروسو.

إنّ الهوس بالمدينة لم يكن عند الزبيعي شكلاً من أشكال التقديس بقدر ما كان دافعاً جدياً لمخوطف الخطاب للتعزية عن أكثر من وجه من وجوه المدينة المستورة كما ذكرنا. وفي هذا المستوى بالذات تتجلى عضوية التلازم القائم بين البوح وتوظيفه للإيصال في الكشف عن حقيقة المدينة العميقة أي حقيقة تناقضاتها التي تختلط فيها الزدائل بالفضائل وازدواجيتها التي تجعل منها شخصية متككة متناقفة وبالتالي مغترية في أكثر من حالة

إن «سيرة البدايات» تساهم من هذا الجانب في التوثيق لفترة من فترات التاريخ العراقي خاصة وقد اهتم الزاوي بالوقوف على عدد من أعلام عصره وأحال على الكثير من التفاصيل الثقافية والسياسية والحياتية المفيدة.

إن الخطاب السيرذاتي في «أمة حياة هي؟» خطاب يسعى إلى الموازنة بين التصوير والتوثيق بقدر ما يحرص على تمثيل الواقع المستدعي وإفساح المجال للشخصيات كي تتحدث بأصواتها الخاصة بعيداً عن وساطة الزاوي العليم، فهو يخضع لسلطة هذا الزاوي المعرفية التي تدعم تمسكه بإدارة مقاليد الحكمي وإدراج خبرته المابعدية في الخطاب. ففي أكثر من سياق يلعب الكاتب الزاوي دور الوسيط اللساني الذي يسعى إلى تقريب القارئ من العالم المحكي الذي قد تستغل لهجة العراقية عليه. وبذلك هيمنت الوظيفة التفسيرية الماورا لغوية Méta- linguistique على الخطاب وأُستت لملاقة تواصل لغوية بين الزاوي الكهل والقارئ التوسني/ العربي الجاهل باللهجة العراقية التي ليست دائماً مفهومة لديه فإذا الخطاب يحضّر للتقريب بين أفق الكاتب الزاوي اللغوي وأفق قارئه فهو ما يظهر على سبيل المثال في ما يلي:

هاي استجمعكم من الذي جملكم ؟ (24)

يلتحم الشرح اللغوي بالتأريخ للمكان أحياناً فيصبح

جزءاً من العملية التوثيقية، كأن يستطرد الزاوي في الوقوف على تاريخ لفظة «الولاية» في العراق: «... وأحت أن أذكر أن الولاية كانت تسمى لواء، واللواء الذي مركزه مدينتا الناصرية كان يسمى لواء المنتفك - يلفظ الكاف G - وهذا نسبة إلى عشيرة كبيرة تمتد من العراق إلى السعودية، وفي الفترة الجمهورية استبدل اسم اللواء بمحافظة وأصبح اسم المنتفك، وبعد ذلك أصبح الاسم محافظة الناصرية ليستبدل بمحافظة «ذي قار» لأن معركة ذي قار الشهيرة دارت في تلك المنطقة...» (25). وقد لمسنا من جهة أخرى أن هذا النوع من الكلام عن الكلام يفتح في سياقات عديدة أسباب الاتصال بين سيرة طفولة المؤلف وعالم المختل الأدبي في نصوصه الزوانية وبذلك يؤسس لقضاء سيرذاتي بالمعنى الأوسع يتعكس خلاله المرجعي في المختل لأن المرجعي يبقى نبع إلهام أصيل بالنسبة إلى الكاتب يفتقله في رواياته ويشتمل عليه. ففي معرض حديثه عن الأسرة التي تنقل صيفاً إلى السطح يفتح الزاوي قوسين ليقول: وقد ذكرت هذا النوع من اللقاءات في روايتي «القمح والأسوار» (26). ومثل هذه اللقاءات تعزز مرة أخرى مستويات التوثيق التي تغلغل في نسيج الخطاب وجعلته أكثر من رحلة تذكيرية متغصنة في الحلم يعهود الطفولة البرية خطاباً وثاقياً ونقدياً يعي حاضره الكتابي جيداً.

الهوامش والإحالات

- (1) عبد الرحمان مجيد الرضوي، أمة حياة هي؟، ط 1، بيروت: لسان، دار الآداب للنشر، 2004، 480 ص.
- (2) عبد الرحمان محمد الرضوي، من ذاكرة تلك الأيام، حوار من سيرة أدبية، ط 1، سوسة- تونس، دار المعارف للنشاعة والنشر، 2000.
- (3) الأثر نفسه، ص 81.
- (4) يطلق جاك لوكارم عبارة «كتابة سيرذاتية» على كل أشكال الكتابات الذاتية، لذلك فهي لا تحمل محمل الأدلة الأحاسية الصريحة. انظر: Jacques Lecarme, Eliane Lecarme Tabonne, L'autobiographie 264... Paris, Armand Colin, 1999.
- (5) من ذاكرة تلك الأيام، ص 7.
- (6) Kaie Hamburger, Logique des genres littéraires, Paris, éd. du Seuil, 1986.

(7) أنظر الدراسات المذكورة التي أشرف على إعدادها فيليب لوجون في 'Genèses du « Je »', Manuscrits et autobiographie, sous la direction de Philippe Lejeune et Catherine Viollet Paris, CNRS éditions, 2000

(8) يصطلح فيليب لوجون على هذا النوع من الدراسات النقدية الجديدة بـ 'Etudes génériques'، ترميزها بعبارة 'اصيرورة نصية'.

(9) Gérard Genette, Seuls, Paris, éd. du seuil, 1987.

(10) جيرا إبراهيم جيرا، البئر الأولى، بخصوص من سيرة ذاتية، ط 1، لندن، رياض الريس للكتاب والنشر، 1987.

(11) محمد العروسي الطوي، رجوع الصدى، ط 1، تونس، الدار العربية للكتاب، 1991

(12) Nathalie Sarraute, Enfance, Paris, Gallimard, 1983

(13) البئر الأولى، ص 14

(14) أية حياة هي، ص 51

(15) سائلة صالح: قاضية عراقية ولدت في الموصل وعملت في الصحافة، ضياء المرحمتي رهرة الأسياء، بعبلة الذاكرة، أشذرات من سيرة ذاتية، دمشق، دار الفدى، 1994

(16) البئر الأولى، ص ص 14 - 15.

(17) أية حياة هي؟، ص 282

(18) الأثر نفسه، ص 324.

(19) الأثر نفسه، ص 191

(20) استحدثت فيليب لوجون مصطلح 'نص' - سر داسي - نسم الشدود - شحك التي يسمح النص 'المصاحب' بقراءتها قراءة سيرقاتية أنظر في هذا الموضوع:

Philippe Lejeune. Le pacte autobiographique, Paris, éd. Seuil, 1975, p.41

(21) محمد شكري، احترامهم، ط 1، بيروت، بيضاء دار ساني، 1994

(22) André Gide, Si le grain ne meurt, Paris, Gallimard, 1965

(23) Jacques Revel, Jeux d'écritures L'auto-critique et l'écriture, Paris, Grmard Le Seuil, 1996

(24) أية حياة هي؟، ص 278.

(25) الأثر نفسه، ص 100

(26) الأثر نفسه، ص 74.

المنزع الإنسي آخر حصن ضد البربرية

بقلم ادوارد سعيد

تعريب: محمد رؤوف بلحسن

تمر في هذا الشهر الذكرى السادسة على وفاة ادوارد سعيد الذي رحل عن هذا العالم المتشابك يوم 24 سبتمبر 2003 عن سن تناهز الثانية والستين عاماً. هو أحد الكتاب الذين أمضوا حياتهم في سبر أغوار الإنسانية وذلك بواسطة الأدب عموماً والأدب المقارن بصفة خاصة فالرجل على سعة معرفة وذو تجربة كبيرة متميزة ظل يدعو الإنسان إلى احترام إنسانيته ويدعو الثقافات إلى الانفتاح على بعضها البعض والتلاقح فيما بينها مع احترام خصوصية كل منها فالعالم الواحد الذي يراه ادوارد سعيد ليس ما تنتظره الإمبراطورية الأمريكية بمحاولة هيمنتها على العالم وإنما هو عالم تتشابك فيه المصالح وتمتزج فيه الثقافات والحضارات وتحترم فيه الخصوصيات الثقافية وتحترم هوية كل شعب من شعوب الأرض.

مات ادوارد سعيد فعلاً، ولكنه لم يمض بما تركه من مؤلفات وأهمها كتابه «الإستشراق» الذي أصدره سنة 1978 وهو يعتبر العمود الفقري لفكر الرجل إذ حول هذا الموضوع تدور باقي كتاباته. كتب عن القضية الفلسطينية من منظاره الخاص وكتب عن الإسلام وعن المثقف والثقافة وكتب عن الآخر وكيف يمكن أن ينظر له؟ هو «مثقف ما بين الحضارات» كما نعت نفسه في مقابلة أجراها معه «إيمري سالو سينزكي» ونشرت في كتابه المعنون «النقد في المجتمع مقابلات» إذ يقول «إن الشعور بانني بين الحضارات لهو شعور قوي جداً جداً وأستطيع القول إن المجري الأقوى الذي ينساب في حيلتي هو حقيقة أنني أدخل الأشياء وأخرج منها باستمرار، وأنتي لست في الحقيقة جزءاً من أيها شيء وقتاً طويلاً».

أدوارد سعيد في سطور : (*)

- ولد في القدس عام 1935

- هربت عائلته من فلسطين عام 1947/1948 إلى مصر أين التحق بمدرسة «فكتوريا كوليدج» البريطانية قبل أن يرسل إلى الولايات المتحدة لينهي دراسته الثانوية في ولاية ماسا شوستس.

- التحق فيما بعد بجامعة «برنستون» حيث درس الانكليزية والتاريخ

- أنهى ترمسه الأكاديمي في هارفرد حيث درس الأدب المقارن وكتب أطروحة دكتوراه عن «جوزيف كونراد».

- انضم إلى المجلس الوطني الفلسطيني عام 1977 واستقال منه عام 1991 عندما لم يسمع صوته فيما يتعلق بمعالجة القضية الفلسطينية.

- درس الأدب الانكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك أكثر من ثلاثين عاما.

- من أهم مؤلفاته «الاستشراق» «القضية الفلسطينية» «تغطية الإسلام» «الثقافة والامبريالية» «صور المثقف» وغيرها من الكتابات الأخرى كتبها ومقالات

- توفي يوم 24 سبتمبر 2003

صحيح! أقرب إلى السخرية منها إلى الغضب فإن ذلك يعني أن النهر بدأ يزحف علي. وإن موت مرشدي السياسيين والشخصيين أخيرا أحمد إقبال وأبو لغد إبراهيم (2) قد أدخل علي الوحشة والحزن ولكن أعطاني أيضا إرادة للمضي قدما.

فسيرتي الذاتية «عكس الطريق» (3) تصف عوالم غريبة ومتناقضة ترعرعت فيها وتقدم فكرة عما أثر في في فترة الصبا في فلسطين، في مصر وفي لبنان ولكن الحكاية تنتهي قبل فترة إلزامي السياسي التي بدأت سنة 1967 بعد حرب الأيام الستة.

إن «الاستشراق» أقرب بكثير إلى صخب التاريخ المعاصر. إذ هو يفتح على وصف كنهه سنة 1975 للحرب الأهلية في لبنان التي انتهت عام 1990. وعلى الرغم من ذلك فإن العنف

بعد مرور خمس وعشرين سنة على تأليف كتابه «الاستشراق» سنة 1978 الذي انتقل به كنية إعادة بناء شخصية «الشرق» من قبل المستشرقين الذين هددوا من خلال محاليلهم إلى تبرير المساعي الاستعمارية للغرب، ها هو ذا إدوارد سعيد يكتب مقالا في «لوموند ديبلماتيك» لشهر سبتمبر 2003 في الموضوع ذاته يقول في مطلعته «إذا كانت إرادة فهم الثقافات الأخرى حقيقة فإنها ستغني كل طموح مهيم. وبهذا الشكل يتحقق المنزع الإنسي وإن لم تكن كذلك فالانتصار يكون للبربرية. . .».

منذ تسع سنوات كتبت تذييلا لكتابي «الاستشراق» (1) أكدت فيه لا فقط على الحدل الذي آثاره الكتاب منذ سنة 1978 ولكن أيضا على أمر مفاده أن دراساتي لتصورات «الشرق» صارت أكثر فأكثر موضوع تأويلات خاطئة. وإذا صارت ردود فعلي

(*) عن مجلة الآداب 1994 بتصرف

«الشرق». فهذا البناء شبه الأسطوري الذي أعيد تركيبه أكثر من مرة منذ حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر. وفي كل مرة يقع كس وسويات التاريخ المتعددة والحكايات التي لا تنتهي والثقافات المختلفة المذهلة واللغات ويضع نسبائها وإلقاؤها في غياهب الصحراء على غرار الكنوز التي سرقت من بغداد وتحولت إلى أجزاء مجردة من كل معنى.

ففي نظري أن التاريخ يصنعه الرجال والنساء ولكنه يمكن أن يقع نقضه وإعادة كتابته بفعل ضربات الصمت والسياسة أو بفعل ما يفرض عليه من الشهوات إلى درجة يصبح معها «شرقنا» فعلا لنا بوسعنا أن نملكه ونسيره. ولزاما علي أن أكرر أنه ليس لي «شرق حقيقي أدافع عنه. وعلى النقيض من ذلك فأني أكن احتراما كبيرا لقدرات تلك الشعوب في الدفاع عن وجهة نظرهما فيما يتصل بأهميتها وبما تريد أن تصبح في المستقبل.

فيديو الإقليم: مجومات مكثفة - ذات عنف منظم ضد المحتل العرب والاسلامية الحديثة متهمينها بالخناب وبغياض الديمقراطية وبالامالة فيما يتعلق بحقوق المرأة وقد كانت هذه الهجمات عنيفة إلى درجة أنها جعلتنا ننسى أن مفاهيم «كالخداة» و«التتوير» و«الديمقراطية» ليست بأي حال من الأحوال - مصطلحات بسيطة لها نفس المعنى في مختلف أشكالها بوسع أي منا أن ينتهي دائما إلى اكتشافها. فاللاوعي المذهل لهؤلاء الاتصاليين الفتية المتطهرمين الذين يتحدثون باسم السياسة الخارجية دون أن يملكون أبسط المفاهيم الحية ودون أن تكون لهم أسطر معرفة بلغة الناس العاديين. هذا اللاوعي خلق مشهدا جافا قاحلا مهينا لقبول بناء بديل يمثل في «ديمقراطية السوق الحرة» من قبل الولايات المتحدة وقد لا يستدعي التيجح بقتاع «هذه الديمقراطية» - التي ربما قد يكون العالم العربي في أشد الحاجة إليها - معرفة بالعربية والفارسية وحتى الفرنسية.

وحمامات الدم ما تزال مستمرة إلى اليوم. لقد أخفقت عملية السلام التي انطلقت من «أسلو» وتفجرت الانتفاضة الثانية والفلسطينيون يقاسون الولايات في الضفة الغربية وفي قطاع غزة وبرزت ظاهرة العمليات الانتحارية بكل تبعاتها البشعة التي لا تقل بشاعة وكارثية عن أحداث 11 سبتمبر ومخلفاتها المتمثلة في الحرب المعلنة ضد أفغانستان والعراق. وفي الوقت الذي أكتب فيه هذه السطور يتواصل الاحتلال الإمبراطوري اللاشعري للعراق من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا بما يخلفه من آثار فظيعة. كل ذلك يفترض أن يشكل جزءا من «صدام حضارات» غير منته وعنيد وشرس وذات اتجاه واحد. فانا أنكر هذه الفكرة وأطعن فيها.

وكنت أود التأكيد على أن الفهم العام الأمريكي للشرق الأوسط، للحرب وللإسلام قد تطور. فضلا لكن للأسف شيئا من ذلك لم يحدث وذلك لعدة أسباب فالوضع في أوروبا يبدو أفضل من تصلب المواقف في أمريكا والهيمنة الشديدة لعماس التسامح المتحرف والكليشيات البسطة وسيطرة سلطة متجبرة عنيفة مرتبطة بكرة ساذج للمتنقين وللآخرين. كل هذه المظاهر انعكست في عملية نهب المكتبات والمناحف العراقية وتدميرها. ويبدو أن قادتنا وخدمتهم المتقنين غير قادرين على فهم أن التاريخ لا يمكن أن يصبح في شكل سبورة سوداء حتى نستطيع أن نكتب عليه مستقبلنا الخاص ونعرض غط حياتنا على الشعوب «الدنيا».

لا وعي مدهش لرجال الاتصال :

عادة ما نستمع إلى مسؤولين كبار - سواء كان ذلك في واشنطن أو في خارجها - يتحدثون عن إعادة رسم حدود منطقة الشرق الأوسط - وكان تلك المجتمعات بما هي عليه من قدم والشعوب المختلفة يمكن أن تهتز كالقنول السوداني في الكوز. ولكن ذلك قد حدث في أغلب الأحيان مع

إن كل الأقوياء أحاطوا أنفسهم بمثل هؤلاء الباحثين يعملون لحسابهم. فالغزاة الهولنديون لماليزيا وأندونيسيا والجيش البريطانية في الهند وفي بلاد ما بين النهرين وفي مصر وفي إفريقيا الغربية والوحدات العسكرية الفرنسية في الهند الصينية وفي إفريقيا الشمالية. والذين يرشدون التتاعون والبيت الأبيض. كل هؤلاء يستعملون نفس الطريقة ولهم نفس القوالب الجاهزة الكريهة ونفس التبريرات لاستخدام القوة والعنف. وبناء على ذلك تردد المجموعة الصوتية «هؤلاء القوم لا يفهمون غير لغة القوة». يضاف إلى هؤلاء المستشارين في العراق جيش من المقاتلين الخواص الذين يعد لهم بكل شيء من نشر الكتاب المدرسي إلى تحرير الدستور وإعادة بناء الحياة السياسية إلى إعادة تنظيم صناعة النفط.

فكل إمبراطورية جديدة تدعي دائما أنها مختلفة عن الإمبراطوريات التي سبقتها وتؤكد على استثنائية الظروف وأن مهمتها حضارية وتمثل في إقامة النظام والديمقراطية وأنها لا تستخدم القوة إلا عند الحاجة. ولكن المحزن في كل ذلك أننا نجد دائما متفكرين يجدون كلاما عذبا يتحدثون به عن إمبراطوريات عطوفة ومحبة للغير.

خمس وعشرون عاما بعد صدور كتابي يدفعنا «الاستشراق» إلى التساؤل هل أن الإمبراطورية الحديثة قد ولت بغير رجعة أم أنها مستمرة في الواقع منذ دخول يونانبارت إلى مصر أي منذ قرنين؟ لقد قلنا للعرب وللمسلمين إن «تقمص شخصية الضحية والتأكيد على أن سياسة التخريب والسلب التي تتبناها الإمبراطورية ليست إلا وسيلة للهروب من مسؤولياتهم الحالية وما يؤكد لكم المستشرق المعاصر هو التالي: «لقد أخفقت وأخطأتم».

فالمسألة ابتدأت كلياً مع يونانبارت وتواصلت مع تطور الدراسات الشرقية وفتح شمال إفريقيا وعلى نفس النمط أجريت بحوث أخرى في الفيتنام، في مصر وفي فلسطين في بداية القرن العشرين.

إن إرادة معرفة ثقافات أخرى لغايات التعايش واتساع الأفق لا صلة لها بإرادة الهيمنة. فهذه الحرب الإمبريالية التي أعد لها ودبرها فريق صغير من المسؤولين الأمريكيين غير المتخبين وقادها ضد دكتاتورية من العالم الثالث لم يبق فيها بعد شيء يذكر لأسباب إيدولوجية مرتبطة بإرادة الهيمنة الدولية ومراقبة الأمن وبوضع اليد على موارد صارت نادرة. هذه الحرب تعد بلا شك كارثة ثقافية في التاريخ لأن المستشرقين هم الذين برروها وعجلوا بتنفيذها وبذلك يكونون قد خانوا توجهاتهم كباحثين. إن خبراء في شؤون العالم العربي والإسلامي أمثال «برنارد لويس (4) وفؤاد عجاجي» هم الذين كان لهم تأثير كبير على التتاعون ومجلس الأمن القومي لجورج بوش. لقد ساعدوا الصقور على أن تكون لهم أفكار على هذه الدرجة من السخريّة «كالذهنية العربية» وسقوط الإسلام في هذا القرن.

إن الكتيبات الأمريكية تجمع حالياً بالكتب ذات العناوين المثيرة التي تربط بين «الإسلام والإرهاب»: «تعرية الإسلام» و«التهديد النووي» و«المؤامرة الإسلامية». كتب ألفها مجادلون سياسيون يدعون استقاء معلوماتهم من خبراء يشبه لهم أنهم ولجوا روح السكان المشاركة العجيبين.

ولقد استفاد دعاة الحرب هؤلاء من السند الذي قدمته لهم قنوات التلفزيون (س ن ن وفوكس نيوز CNN et Fox News) وأيضاً عدد لا يحصى من إذاعات المشرين والمحافظين والجراند حتى المحترمة منها. كل هذه الوسائل انشغلت بتعهده هذه العموميات غير المثبت من صحتها وذلك حتى تعمى أمريكا ضد «الشياطين» الأجانب.

فبدون هذا الانطباع المتفق عليه بعناية فائقة والقاضي بأن هؤلاء السكان الذين يعيشون في مكان قصي ليسوا مثلنا ولا يقبلون بمنظومة قيمنا وهو انطباع «كليشه» يشكل جوهر المذهب الاستشراقي. بدون كل ذلك ما كان لهذه الحرب أن تتدلع.

لقد أمضيت خلال الخمس وثلاثين سنة الأخيرة جزءاً كبيراً من عمري أدافع عن حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير ولكنني حاولت دائماً وأنا أفعل ذلك أن أضع في الاعتبار الشعب اليهودي ومعاناته من الاضطهاد إلى المذبحة. والذي يهمني أكثر في نظري أن معركة المساواة بين إسرائيل وفلسطين لن يكون لها هدف آخر غير الهدف الإنساني ونعني بذلك التعايش لا مواصلة الإقصاء والرفض.

وليس صدفة عندما بينت أن «الإشتراكية» وال«الاسامية» الحديثة لهما جذور مشتركة فبالنسبة لكل مثقف مستقل يعتبر - إعداد أنماط بديلة لمعتقدات ضيقة وتبسيطية مبنية على العداة المتبادل ظلت تسود منطقة الشرق الأوسط وخارجها منذ زمن بعيد - أمراً حيوياً.

وتصفتي «إنساني» أعمل في حقل الآداب فأنا نسيباً شيخ تلقى منذ أربعين عاماً دروساً في الأدب المقارن ترجع أفكاره المؤسسة إلى ألمانيا كما نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ويجب أن أذكر أيضاً بمهمة «جيامباتيستا فيكو» (Giambattista Vico) الفيلسوف واللغوي أصيل «نابل» الإيطالية الذي سبقت أفكاره أفكار المفكرين الألمان أمثال «هردر وولف» (Herder et Wolf). واستأنفها من بعدهما «غوت» (Gothe) و«هيمبولدت» (Humboldt) و«ديلتاي» (Dilthey) و«نيتشة» (Nietzsche) و«قادامار» (Gadamer) وأخيراً أكبر لغويي القرن العشرين «أريش أوريباخ» (Erich Auerbach) و«ليو سبيتزر» (Leo Spitzer) و«أرناست روبرت كورتوس» (Ernest Robert Curtius).

أما بالنسبة لشباب الجيل الحالي فإن فقه اللغة يشكل علماً قديماً عفا عليه الزمن في الوقت الذي يعد هو العلم الأساسي والأكثر إبداعاً في مناهج التأويل. ولعل أحسن مثال على ذلك تلك الأهمية

أضف إلى ذلك الصراع لمراقبة النفط والأراضي في الخليج في العراق وفي سوريا في فلسطين وفي أفغانستان. ثم جاءت بعد ذلك حركة القوميات المناهضة للاستعمار وذلك خلال فترة - الحركات التقدمية الاستقلالية التي لم تدم طويلاً - وعصر الانقلابات العسكرية والانقضاضات والحروب الأهلية والتعصب الديني والحروب اللامعقولة والرجوع إلى العنف المطلق ضد آخر المجموعات الأهلية. فكل مرحلة من هذه المراحل تكشف عن نظرتها المغلوطة للآخر وتكشف عن تصوراتها التصغيرية وجعلها العقيم.

فلتكتسّر قيود الفكر:

لقد أردت بواسطة «الإشتراكية» أن أستند على النقد ذي الغايات الإنسانية وذلك بغية توسيع حقول الصراع الممكنة وتعويض الشظايا الخاطفة من الغضب اللامعقول - الذي تلبس بنا - وذلك بواسطة فكر وتحليل عميقين يكون دائماً أطول والذي أحاول إذن أن أقوم به سميت «الفرع الإنساني» وهو مصطلح أصّر على مواصلة استخدامه على الرغم من رفضه المزود من قبل نقاد ما بعد الحداثة. «فبالفرع الإنساني» أقصد أولاً الإرادة التي حثت وليام بلايك (5) (William Blak) على أن يكسر قيود فكرنا بغية استخدامه في مجال فكر تاريخي وجعله يعتمد على العقل. فالفرع الإنسانية يظل قوامها أيضاً الشعور بالارتباط مع باحثين آخرين ومجتمعات أخرى وعصور مختلفة. فلا يوجد «إنساني» بمعزل عن العالم. فكل حقل مرتبط مع الحقول الأخرى ولا شيء من الذي يحدث في العالم بإمكانه أن يبقى معزولاً وخالصاً من تأثير خارجي. علينا أن نتعامل مع الظلم والمعاناة ولكن ذلك يكون في إطار يتدرج ضمن مسار التاريخ والثقافة والواقع الاجتماعي والاقتصادي. إن دورنا ينحصر في توسيع مجال النقاش والحوار.

للنص بطريقة مطابقة وذاتية وذلك انطلاقاً من أفق زمنه وكتابه (Einfühlung).

إن فقه اللغة لا يمكنه أن يتطابق مع الجفاء والعداء لزمن آخر وثقافة مختلفة. ففقه اللغة المطبق على آداب العالم يقضي إلى فكر إنساني عميق ينتشر بسخاء وإن صحت العبارة بحسن وفادة. ويجب على فكر الباحث أن يجعل لديه دائماً حيزاً نشطاً للآخر الأجنبي. وإن هذا العمل الإبداعي المنفتح على الآخر هو البعد الأهم في مهمة الباحث.

إن مثل هذه الإيجابيات قد قصت عليها في ألمانيا القومية الاشتراكية وقد لاحظ «أورباخ» بعد الحرب بكل أسف أن تنميط الأفكار والتخصص المتزايد للمعارف قد قلص تدريجياً من إمكانيات هذا الصنف من عمل البحث اللامتناهي الذي كان يمثل **الأنا** من ذلك أنه منذ موت «أورباخ» سنة 1957 فقدت فكرة البحث الإنساني وممارسته مركزيتها. وعوض أن يقرأ طلبتنا بما في الكلمة من **أنا** - **أنا** يتلهون باستمرار بهذه المعرفة المجزأة المقطعة التي تبثها شبكة الأنترنت ووسائل الإعلام الجماهيرية.

وهناك ما هو أخطر من ذلك فالترية أصبحت اليوم مهددة بالأرثودوكسيات القومية والدينية التي تبثها وسائل الإعلام والتي تركز بطريقة لا تاريخية ومثيرة على الحروب الإلكترونية البعيدة. هذه الحروب التي تقدم للمشاهدين انطباع «دقة الجراحة» وتغطي بذلك المعاناة الرهيبة التي تخلفها الحرب الحديثة.

فعندما ننعت عدواً مجهولاً «بالشيطان» ونلحق به تهمة «الإرهابي» بغية تعبئة الرأي العام وكسب غضبه. تركز الصور البثوة عبر وسائل الإعلام كثيراً على الانتباه ويمكن أن يقع توجيهها في أوقات الأزمات وفي غياب الأمن على غرار ما وقع بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

التي يوليها «فوت» (Goethe) للإسلام ويصفه خاصة للشاعر حافظ (Hafiz) وقد قاده هذا الشغف المضني إلى كتابه (ديوان الغرب والشرق) (West-östlicher Diwan) ... وأثر بأفكاره في الأدب العالمي. فدراسة كل آداب العالم بوصفها سمفونية كاملة يمكن فهمها نظرياً باعتبارها محافظة على الخصوصية لكل أثر أدبي بذاته دون أن تهمل الكل.

ولسخرية القدر فإن مجتمعتنا المعولمة يتقدم باتجاه هذا التنميط وهذا التجانس اللذين هدفت أفكار «فوت» (Goethe) إلى تفاديتهما. ففي كتابة «فقه لغة آداب العالم» الصادر سنة 1951 يحذر أريتش أورباخ (Erich Auerbach) من مثل هذا الصنف من التطور في بداية فترة ما بعد الحرب التي طبعته فترة الحرب الباردة. فكتاب أورباخ الكبير (Mimesis) الصادر في بارن سنة 1946 والذي كتبه خلال الحرب عندما كان لاجئاً في اسطنبول أين كان يدرس اللغات الرومانسية يجتنب بحذارة وصية الاختلاف والواقع اللذين يحذر عليهما الأدب الغربي من هومربوس إلى فرجينيا ولوف (Virginia Woolf). وعندما أنجز أورباخ كتابه سنة 1951 فهما على الأقل أن كتابه الكبير Mimesis كان نشيداً في عصر تحلل فيه النصوص بمقتضى فقه اللغة، بطريقة ملموسة مرهقة وحسية، في عصر تسهم فيه المعرفة والسيطرة المطلقة على لغات متعددة في فهم خاص للأدب الإسلامية كان فيه (فوت Goethe) رائداً.

فمعرفة اللغات والتاريخ كانت أمراً ضرورياً لكن غير كافية أبداً. كمثل ذلك التراكم البسيط للأحداث على سبيل المثال الذي لا يشكل منهجاً مطابقاً لفهم ما يمثله كاتب كدانت (Dante). فالضرورة الأساسية للمقاربة اللغوية التي كان «أورباخ» (Auerbach) يتحدث عنها كما تحدث عنها أسلافه ويحاول أن يطبقها مثلما فعلوا تتمثل في ولوج المادة الحية

الحكومات للتأثير في الموقف الأمريكي لصالحها فإنها تمنع في قمع شعوبها ومراقبتهم، وقد أدى ذلك إلى الضئيلة والغيظ وإلى لئنة عميقة لا تسهم في انفتاح مجتمعات كنست فيها تلك النظرة العلمانية للتاريخ البشري والتنمية تحت وقع الخيبات المتتالية والحرمان وبفعل «السلامية» تعتمد على الحفظ عن ظهر قلب وتغيب كل ما يقع إدراكه من أشكال تنافسية للمعرفة الحديثة.

إن التخلي التدريجي عن السنة الإسلامية «الاجتهاد» كان إحدى الكوارث الثقافية الكبرى في عصرنا التي أدت إلى اختفاء كل فكر نقدي وكل مواجهة شخصية مع الأسئلة التي يطرحها العالم المعاصر.

ولا أزعم أن العالم الثقافي قد - تدرج فقط - بهقوله من جهة في «استشراق جديد عنيف وباتسامه من جهة ثانية بعدم التسامح المطلق. فقرة الأمم المتحدة التي التأمّت «بجوهانسبورغ» في أواخر شهر أبريل 2002 كشفت برغم كل محدوديتها - بلونٍ أحمر - عن اتجاه متنامٍ من الانشغال المشترك الذي يعلن عن ظهور «دائرة انتخابية كونية» قادرة على أن تعطي نفساً جديداً لمفهوم «عالم واحد» المستخدم في غير موقعه في أغلب الأحيان. ويمكن أن نسلم هنا أيضاً أنه ليس بإمكان أحد أن يدرك هذه الوحدة العجيبة المركبة كوننا المعلوم حتى وإن كان اندماج أجزائه المتزايد يجعل مستقبلاً من العسير انتمزال أحدهما عن الكل.

إن الصراعات الرهيبة التي أثرتها هنا والتي تجمع الشعوب تحت رايات مخطئة في هذه الكتل «كأمريكا» «الغرب» «الإسلام» وتبتكر هويات جماعية لأشخاص مختلفين في الواقع اختلافاً كبيراً. إن مثل هذه الصراعات لا يمكنها أن تواصل زحفها ويجب التصدي لها. ونحن نملك لمواجهة قدراتنا على التأويل العقلاني الذي ورثناه عن تربيته الإنسانية. ولا يتوقف الأمر هنا عند

وبوصفي أمريكي وعربي قلّني أطلب من القارئ أن لا يسيئ أبداً تقدير هذه النظرة الساذجة للعالم التي وضعها كمشة من المندنين يعملون في «البناغون» لتحديد السياسة الأمريكية في العالمين العربي والإسلامي.

إن ما تتيحه أكبر ميزانية عسكرية في التاريخ من رعب وحرب وقائية وتغيير أنظمة بالقوة يشكل الأفكار الوحيدة التي تناقضها وبدون توقف وسائل إعلام تنتج «خبراء» مزعومين لتبرير الخط العام للحكومة. فلقد أخذت مكان التفكير وإمعان النظر والنقاشات والحجج العقلية والمبادئ الأخلاقية المبنية على نظرة علمانية صنعت بمقتضاها الكائنات الحية تاريخها - أفكار مجردة تمجد الخصوصية الأمريكية أو الغربية وتنفي أهمية الإطار وتتعامل مع الثقافات الأخرى بعباءة وكراهة.

خطاب عالمي علماني وعقلاني :

ربما يهتمي القارئ بالانتقال المصطنع بين التأويل الإنساني والسياسة الخارجية مؤكداً على وجهة الخصوص بأن مجتمعا متقدما تكنولوجياً يمتلك قوة لم يسبق لها مثيل تملك في نفس الوقت الأتربات والمطاردة (أف 16) يجب أن يكون مسيراً بالنهاية من قبل خبراء تقنيين وسياسيين يمتازين على شاكلة رامسفيلد وريشارد بيرل. ولكن الذي ضيعناه في طريقنا إنما هو معنى كثافة الحياة البشرية وترباطها؛ هذه الحياة التي لا يمكن اختزالها في صيغة أو اقتضاها باعتبارها خارجة عن الموضوع.

نحن هنا أمام أحد مظاهر الحوار الشامل. ففي البلدان العربية والإسلامية ليس الوضع أفضل مما هو عليه كما بينته الصحفية «رولا خلف» (6) في أحد مقالاتها، فقد انزلت المنطقة باتجاه عباءة لأمريكا من مظاهره أنه لا يقدم فهما لما هو عليه فعلا المجتمع الأمريكي. وأمام العجز الذي تبديه

وازع شعوري يلزمنا بالرجوع إلى القيم التقليدية بل بالارتباط من جديد بممارسة الخطاب العالمي العلماني والعقلاني.

إن الفكر النقدي لا يخضع لأوامر الانضمام إلى الصف للدخول في حرب ضد عدو رسمي أو ضد الآخر. ويبعدنا عن «صدام حضارات» مصتّع مسبقا ينبغي علينا أن نركز على عمل متأن مشترك بين ثقافات متشابكة تأخذ من بعضها البعض وتتعايش بطريقة أعمق مما تدعو إلى التفكير فيه أنماط ناقصة وغير أصلية، ولكن هذا الشكل من الإدراك الأشمل يقتضي وقتا وبحوثا متأنية ونقدية تغذيها العقيدة في مجموعة فكرية يعسر الحفاظ عليها في عالم مبنّي على سرعة الفعل وسرعة ردّ الفعل. إن المنزع الإنسي يتغذى من المبادرة الفردية ومن الحدس الشخصي وليس من أفكار جاهزة أو من

نهاية القول إن المنزع الإنسي هو حصننا الوحيد بل أقول الأخير ضد الممارسات اللاإنسانية والمظالم التي تشوه تاريخ البشرية. فنحن نتصرف مستقبلا في حقل مشجع، ديمقراطي يمثل فضاء المعرفة المقترح لكل الناس على صعيد ليس بوسع الأجيال السابقة ولا أية طائفة ولا أية أرثودوكسية إطلاقا تصوره. فالمظاهرات العالمية التي سبقت الحرب على العراق لم يكن لها أن تصبح حقيقة لولا وجود مجموعات حاضرة في كل أنحاء العالم يغذيها إعلام مختلف واعية برهانات المحيط ويحقوق الإنسان باعتبارها طموحات للحرية المطلقة التي نجمعنا كلنا على هذه الأرض.

ادواردو/ صعيد

«الموند ديبولوماتيك سبتمبر 2003»

الهوامش والإحالات

- (1) الإستشراق : الشرق كما صممه الغرب.
- (2) ولد أحمد إقبال في الهند سنة 1933 وتوفي سنة 1999 في الباكستان وهو أستاذ العلاقات الدولية والعلوم السياسية. ربط حياته بمضالات شعوب كثيرة من الخراب إلى فلسطين مروراً بالعنتام.
- (3) أما أبو لغد فقد ولد سنة 1929 وتوفي سنة 2001 التزم منذ كان صغيراً بمسيرة تحرير فلسطين، حاصل على دبلوم العلوم السياسية. صاحب مؤلفات عديدة بالإنجليزية منها «تغيير فلسطين» (The transformation of Palestine) «حقوق الفلسطينيين» وغيرها.
- (4) نشرت لدى : Le serpent à Plumes Paris 2002
- (5) منتظم منذ زمن طويل إلى صمويل الذين يقاومون ما يسمى «الخطر الإسلامي» حكم عليه في فرنسا سنة 1995 لتكرانه حقيقة المذبحة الأرمنية.
- (6) اعتبر لفترة طويلة مجنوناً هذا الكاتب الإنكليزي (1757-1827) الذي ترك آثاراً أدبية وفلسفية على غاية من الثراء موجهة نحو إعادة الاختيار لوحدانية الإنسان، إذ بالنسبة له لا يوجد الله إلا في الإنسان يدين الأخلاق المسيحية باعتبارها في نظره هي التي أسست العبودية الأخلاقية والاقتصادية والسياسية التي كان الإنسان صحتها. يواصل من أجل حرية تكون أداتها الأسلمية الخيال.
- (7) فينا شيال تايم، لندن 4 سبتمبر 2002.

فرناند بروديل الذي لم يترجم عربيا

الهادي غيلوفي

هذا المفهوم الجدلي لعلاقة الماضي بالحاضر ترجمته مجلة حوليات الفرنسية دراسات متنوعة، تتقاطع فيها مناهج العلوم الاجتماعية وحقل المعرفة التاريخية، كان قد عبر عنه أيضا لوسيان لوفيفر أستاذ فرنان بروديل بالتشديد على الوظيفة الاجتماعية للتاريخ يقول: «إن التاريخ يسائل الموت من خلال الحياة. ينضم الماضي من خلال الحاضر وهذا ما يمكن أن نسميه الوظيفة الاجتماعية للتاريخ»

في سياق تشكل هذه المدرسة التاريخية، كان العمل الذي قام به بروديل وتاريخه للمتوسط خلال عشرين سنة، من الجهد والبحث ولكي نعرف قيمة هذا العمل وجديته ودلالته اليوم بالنسبة للمستعجلين على ألقاب الدكتوراه ومانحيها من المفيد أن نقرأ لبروديل مايلي: «كان أمانا أيضا الأرشيف الغني الموزع في مدن المتوسط ودوله كلها التي زرتها باحثا على مدار عشرين سنة لكنني في النهاية تبين أن يلزم للقيام بإحصاء هذه المناجم الثمينة والتفتيش فيها وتصنيف محتواها عشرون عمرا مثل عمري أو عشرون باحثا مثلي يخصصون لها أعمارهم كلها».

كنت أتساءل وأنا أعود من وقت إلى آخر إلى كتاب بروديل لأستشهد برأي أو موقف متعلق بالانعطاف التاريخي الذي عمل في التاريخ العثماني والعربي،

منذ سنة 1949 تاريخ صدور أول طبعة من كتاب بروديل المتوسط والعالم المتوسطي باللغة الفرنسية حتى وفاته سنة 1985 صدرت أربع طبعات وصدرت عدة ترجمات لهذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية والإيطالية والإسبانية والبولونية واليابانية وعدة لغات أخرى ما عد العربية - فهذا الكتاب لم يكن تاريخا عاديا، فهو بالإضافة لكونه تاريخا جامعا «شاملا» للنشاط البشري بكل أبعاده وأوجهه في العالم المتوسطي في القرن السادس عشر، قرن التحولات الكبرى في التاريخ العالمي، محطة في تكوين مدرسة جديدة في الكتابة التاريخية الفرنسية.

كانت مجلة «حوليات» الفرنسية (Annales) أرست عبر مؤسسها مارك بلوك ولوسيان لوفيفر منذ 1929 منهجا «جديدا» في التاريخ ومارست قطيعة معرفية مع الهستوغرافيا الحديثة للقرن التاسع عشر وكان أن استلم بروديل رئاسة تحريرها بدءا من العام 1946.

كان مارك بلوك قد دعا المؤرخ إلى دور مزدوج: فهم الحاضر من أجل فهم الماضي. وفهم الماضي من أجل فهم الحاضر. فعدم فهم الحاضر، كما يقول يتبع حكما من جهل الماضي، وأنه لمن العبث أيضا إجهاد النفس لفهم الماضي، إذا كنا لا نعرف شيئا عن الحاضر.

خلال القرن السادس عشر، أساءه لماذلا يترجم هذا الكتاب إلى العربية من أجل إظهار أهمية المنهجية التي تكمن في أن بروديل ينطلق من رواية لثلاثة مستويات في العملية التاريخية:

المستوى الأول: تاريخ الإنسان وعلاقته بالوسط الذي يحيط به. ونلاحظ أن هذا التاريخ هو تاريخ شديد البطء في انسيابيته وفي تحولاته وهو يتم بالتكرار والاستمرارية خلال الزمن.

المستوى الثاني: التاريخ الاجتماعي للمجموعات والكتل البشرية وحركتها، ويشمل دراسة الاقتصاديات والدول والمجتمعات والحضارات وكل هذه تملك دينامية صراع فيما بينها.

المستوى الثالث: التاريخ الحداثي والوقائعي، إنه من رأي بروديل «هيجان سطحي بذنبات قصيرة وسريعة. لأن هذا التاريخ هو الأكثر إثارة. فإن بروديل يحذر من مزائه لأن هذا التاريخ الملتهب، يقدم نفسه لنا على نحو ما كان يحسه معاصروه ويشعرون ويصنعونه، أي على قياس غضبهم وأحلامهم وأيديهم وعقليهم الأهمية في رأي بروديل «التيارات العظيمة الإسيانية» الأغوار، وهذه الأخيرة لا ترى ولا يتضح معناها إلا عبر مقارنة حقبات زمنية واسعة. وعي للحيز الذي يحتله كل مستوى من تلك المستويات في التاريخ، تتابعت موضوعات القسم الأول: حصص المتوسط، الجبال والهضاب والسهول، البحار والسواحل والجزر، تخوم المتوسط الأكبر، الوحدة الفيزيائية المناخية والتاريخ الوحدة البشرية، المدن وشبكة المواصلات.

القسم الثاني: أقدار جماعية وحياة شاملة، تقرأ للموضوعات الآتية «قياس القرن، المعادن الثمينة المعاملات والأسعار، التجارة والتقل، صمود الإمبراطوريات وانهارها، المجتمعات وصراعاتها المقتعة، الحضارات: فردوس البشر وجحيمه. يلاحظ بروديل: في المتوسط كل شيء كان عرضة للتبادل والانتقال والاستعارة من الناس إلى الأفكار إلى أنماط

العيش والمعتقدات وأساليب الحب وأشكال السكن والأخلاق والمأكّل» غير أن حركة التغيير يجب أن لا نعالي فيها على مستوى دراسة الحضارات فهذه الأخيرة في طبقاتها وأعماقها وأغوارها الحقيقية القدم التي لا قاع لها. وفي علاقاتها البنوية والجغرافية، تمتلك تاريخا في غاية البطء، الأمر الذي يتيح لها تجديد وجوه من حياتها الاجتماعية على نحو شبه كامل، من دون أن يطال التغيير أو التجديد خصائص بنائها العميقة والحقيقية القدم.

إن الحركة والثبات في رأي بروديل يكملان المشهد الحضاري وإن كلا منهما يفسر الآخر ويكمله. لذا حذر من الذين يدعون معرفة الأصول والقوانين كلها وحذر كذلك من الذين يتفنون كل تغيير واستعارة واقتباس. إن الآفاق التي فتحتها كتاب بروديل منذ خمسينات القرن العشرين على دراسة حضارات ومجتمعات المتوسط وعلى مستوى تتبع حركة البشر والسلعة والأفكار وتفاعل الإنسان مع الأرض بما هي جغرافيا وتاريخ لا تزال أسئلة كبرى علمية عادت فطرحتها بإلحاح أكبر ودينامية أكبر تحت عنوان «جيو-سياسي» و«جيو-اقتصادي» في أو آخر القرن العشرين وبدأه القرن الواحد والعشرين مع تجديد الحديث عن شمال وجنوب ونظام دولي جديد.

نكتسب أفكار بروديل أهمية نظرية وبحوث كبرى وتستدعي إعادة قراءة تاريخية متجبهة مع احتدام النقاش حول العالمية الليبرالية (نهاية التاريخ) وحول الخصوصيات (القومية الدينية) في خضم انفجار المجتمعات السياسية الحديثة لا لصالح فرضياته حكما. بل لما فتحت من أبواب نقد وحقوق رحبة للتاريخ. لذلك كان كتاب بروديل ولا يزال يسحق اهتماما أكبر من قبل المؤرخين والباحثين العرب وقبل كل شيء ترجمته إلى العربية لكي تتمكن أجيالنا من الباحثين الشبان من الاطلاع عليه لصعوبته بلغته الأم. ولكن إذا كانت الثبة تتجه لترجمته فيجب أن يضطلع بهذا العمل فريق من المؤرخين الجادين والمختصين

لأنه يحتاج لعمل فريق لا لجهدمؤرخ واحد لأنه غير قادر على القيام بذلك ، ولعمل هذه الصعوبة كانت أحد أسباب إحجام أغلب دور النشر العربية على ترجمته . ولذلك يجب أن تتبنى هذا العمل (الترجمة) إحدى المؤسسات البحثية الرسمية للقيام بهذا العمل الجبار الذي يعد مكسبا تاريخيا ومعرفيا يضاف إلى لتتنا العربية التي يتجاوز عدد الناطقين بها الثلاث مائة مليون ، لذلك حاولنا في هذا العمل المتواضع تناول منهجية بروديل من خلال كتابه المتوسط إسهاما منا في نشر المعرفة التاريخية التي يعد بروديل أحد ركانزها ولذلك فقد تمت ترجمة كتابه إلى أربعين لغة في العالم .

لماذا نتناول كتاب بروديل اليوم؟ هذا هو السؤال الذي نحاول الإجابة عنه : لأنه مميز لا فقط على مستوى المنهج -بل على مستوى شموليته حيث درس المتوسط الذي يعتبر مهد كل الحضارات القديمة ونحن في أمس الحاجة إلى دراسة تاريخنا العربي الوسيط والحديث والمعاصر بهذه المنهجية الميزة بدل الدراسات القطرية ، لا سيما أن أغلبها واثق التاريخ العربية لا تزال متراكمة في خزان السلطنة العثمانية والأرشيف الفرنسي والانكليزي والايطالي فهذه دعوة لإعادة قراءة تاريخنا قراءة جديدة وطرح إشكالية علاقتنا بالجوار التركي والفارسي والإفريقي والأوروبي . هذه الدراسات ربما تساهم في بلورة فكر تاريخي عربي جديد يساهم في بناء حضارة عربية فاعلة في المعرى الحضاري العام ، فكر حضاري عربي يقوم على فكرة تلاقي وتكامل الحضارات وحول علاقتنا بالجوار المتوسطي الذي يعاد طرحه اليوم فنحن بحاجة إلى علاقات متوسطية (نستني منها الكيان الصهيوني) مبنية على التفاعل والتعاون لا على الاستبعا والسيطرة . فالاهتمام الذي تبديه بعض الدول الأوروبية المتوسطية بحوض المتوسط أو ما أطلق عليه الاتحاد من أجل المتوسط يجب أن يتم التعاطي معه في إطار ثقافة مفادها أن هذه العلاقة هي علاقة

عضوية بين ضفتي المتوسط كما نظر إليها بروديل ولذلك نظر إليها كضرورة لتلاقي شعوب المتوسط في الماضي والحاضر والمستقبل . وأن قبول هذه الفكرة أو رفضها بالنسبة للعرب يجب أن يقوم على منطق المصلحة لا بدعلا عن الوحدة العربية . فإذا كانت دعوة الاتحاد من أجل المتوسط تخدم المصلحة العربية يجب الأخذ بها وإن كانت عكس ذلك فلتبحث عن مصالحنا في الوحدة العربية . أما إذا كانت في خدمة مصلحة الهيمنة الأوروبية من أجل السيطرة على العرب ومقدراتهم فأننا بأمس الحاجة لمراجعة موقفنا منها لذلك نحن في أمس الحاجة لدراسة كتاب بروديل : المتوسط والعالم المتوسطي الذي يعطينا فكرة واضحة عن تاريخ هذا البحر الذي تشابك فيه الحضارات العالية الكبرى .

حياته

فرناند بروديل FERNAND BRAUDEL

فرناند بروديل ولد في موز MEUSE سنة 1902 دحل التاريخ في السوربون بباريس ، تخرج سنة 1923 . زاول التدريس في الجزائر بين سنتي (1924 - 1932) وانتقل إلى التدريس في مدارس ثانوية بباريس ما بين (1932-1935) وفي جامعة سان باولو بالبرازيل بين سنتي (1935-1937) قبل أن يشرف على إدارة الدراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس سنة 1937 . خلال سقوط فرنسا بين أيدي الألمان التي القبض عليه أثناء خدمته كملازم في الجيش الفرنسي حيث بدأ أطروحة الدكتوراه خلال أسره في مخيم لوباك Lubeck وقدمال الدكتوراه في التاريخ من السوربون سنة 1949 وموضوعها .

«La méditerrané et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II» .

والتي نشرها سنة 1949 وتلّمذ فرناند بروديل على يد (1) Lucien Febre ، وبين سنتي 1956 و1968

بروديل معروفا في أغلب جامعات العالم وأصبحت أفكاره تدرس في العديد من الدول .

نظرة بروديل للتاريخ :

يعتبر فرناند بروديل من أبرز مؤرخي القرن العشرين إذ وصلت كتاباته إلى كل أطراف العالم . هل تكمن أهميته في حجم كتاباته أم في منهجه المميز؟ لعل نظرة بروديل للتاريخ تجيب على هذا السؤال . ففي محاولة منه لتعريف التاريخ يقول بروديل في رده على أستاذه لوسيان فيغر الذي قال إن «التاريخ هو الإنسان» فرد بروديل «التاريخ هو الإنسان وأشياء أخرى الكل تاريخ الأرض المتاخ الحركات الجيولوجية . التاريخ هو علم الإنسان شرط أن تكون كل علوم الإنسان إلى جانبه . التاريخ هو إحدى أدوات المعرفة البشرية وليس كلها» (3) إذ يعد فرناند بروديل رائد ما يسمى بالتاريخ الجديد الذي يكتب من زوايا متعددة يتداخل فيها الاقتصادي بالسياسي والثقافي والاجتماعي والحضاري .

و من أبرز سمات المنهجية البروديلية أن الجغرافيا تلعب دوراً بارزاً في التطور الاجتماعي ، وهو يذكر مثلاً دور البعد الجغرافي في تحديد الأسعار والتجارة وتأثير المسافة « أهمية التجارة إلى البعيد : التجارة إلى البعيدين وهن الاحتكاك الميسور أو الغير الميسور في بقعة حيث يتم الشراء بأسعار منخفضة وفي أماكن أخرى حيث يتم البيع بأسعار مرتفعة » . ويلعب الاقتصاد في منهج بروديل دوراً بارزاً حيث يساهم في تحقيق التطور التاريخي ويؤثر على الإنسان والبيئة الجغرافية وهو مثلاً يتحدث عن ارتفاع الأسعار وتأثير ذلك في « شغل ارتفاع الأسعار بشكل عام في القرن الخامس عشر بقوة البلاد المتوسطية وخصوصاً بعد سنة 1570 وقد أثار فيها نتائج المضاعفة والاعتبارية » (4) . وأبرز ما يميز المنهج البروديلي هو التأكيد على الشمولية التاريخ وعلى المؤرخ أن يبرز هذه الشمولية أي النظر على مدى زمني طويل وتقسيم التاريخ إلى حقبات

عمل بروديل رئيس تحرير لمجلة فرنسية هامة وهي «ANNALES» التي كان العالمان الفرنسيان لوسيان فيغر و (2) Marc Bloch قد أسسها وقامت حول إدارة المجلة مدرسة التاريخ الجديد التي أطلقها بروديل والتي اعتبرت نقلة نوعية في العلوم الإنسانية ذات سمات مميزة أبرزها : تطبيق طرق العلوم التطبيقية مباشرة على الكتابة التاريخية ودراسة التطور الاجتماعي على المدى الزمني الطويل ، ودراسة الظواهر الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية من خلال تفاعلها الإنساني . كانت كتاباته بمثابة مدرسة تربي فيها عدد كبير من المؤرخين برز عدد منهم في مدرسة الحوليات . ولكنه رغم إطلاقه لنظرية التاريخ الشمولي على المدى الطويل وتطبيقها من خلال كتابين رائدين هما :

« La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II » و « Civilisation matérielle , économie et capitalisme »

فان هناك تراجعا ملحوظا برز لدى بروديل في السنوات الأخيرة من حياته حتى الموت من الشمولية إلى الجزئي أو القطري ، فانكب قسراً على كتابة تاريخ فرنسا الذي بدأ في شكل محاضرات ألقى على طلابه في الكوليج دو فرانس منذ سنة 1970 وبعد الحرب العالمية الثانية عاد بروديل إلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا وعمل كرئيس للمعهد في قسم العلوم الاجتماعية ما بين سنتي 1956 - 1972 . وكان أستاذاً في الكوليج دو فرانس منذ سنة 1949 . وقد انتخب في الأكاديمية الفرنسية منذ سنة 1949 ، ونظر شهرته الواسعة عالمياً أقيم معهد خاص باسمه في الولايات المتحدة لدراسة الحضارات المقارنة ، وقد منح الدكتوراه الفخرية من بروكسيل ، أكسفورد ، مدريد ، جنيف ، فلورانس ، فرسوفيا ، وكمبريدج ، سان باو لولندن ، شيكاغو ، وادنبرج . وقد توفي فرناند بروديل سنة 1985 عن عمر يناهز أربعاً وثمانين سنة ، وقد تأثر في ثقافته بأستاذه لوسيان فيغر بشكل كبير كما يعترف بروديل ، وقد نال شهرة عالية وأصبح اسم فرناند

تاريخية يسهل دراستها وهو يقسمه إلى ثلاثة أنواع، أولها: التاريخ الثابت وقاعدته الجغرافيا أي الطبيعة، والتاريخ الاجتماعي وقاعدته الجماعة والاقتصاد والدولة والطبقات والحضارات، أما التاريخ الحديث وقاعدته الفرد وهو التاريخ السياسي الآتي.

ولعل بروديل ركز اهتمامه على التاريخ الثابت والاجتماعي أكثر من التاريخ الحديث بالرغم من أنه لا يرفضه بالمطلق إذ يقول «لست ضد التاريخ الحداثي بالمطلق ولا معنى التاريخ على المدى الطويل بالمطلق» (5).

وفرناند بروديل يربط بين التاريخ والبيئة والعوامل الجغرافية كالتضاريس ودورها في العمل التاريخي وذلك عندما يتحدث عن فتح البلقان وصمودها أمام الفاتحين، وهذه علاقة بين سكان الأماكن الوعرة، وهو يقول «افتتحت آسيا الصغرى بشكل صبور ومتحمل وبعد قرون من المساعي والجهد التواصل ولم تستطع شبه الجزيرة مقاومة الغزاة». ما يميز منهج بروديل هو الشمولية والنظر للأحداث التاريخية على مدى الزمن الطويل وعدم القبول بالصدفة لأن نظرا إلى الحدث في حيزه الزمني الضيق لا يمكننا أن نتنبأ عليه فرضيات صحيحة. ولنتنظر للأشياء بحكمة نقول إذن إن لانهيار الطبيعي للبابوية والإمبراطورية في القرن الثالث عشر لم يكن عن طريق الصدفة لكن نتيجة للسياسة العمياء والتي تحطم نفسها بنفسها». ونظروا لدور العامل الاقتصادي البارز في الحدث التاريخي. اتبع بروديل الأسلوب العلمي الواضح في دراسة المناطق الجغرافية واعتمد على الأرقام الإحصائية، والتاريخ بنظره دائما علم اجتماعي ولهذا اعتمد الجداول وهي المؤشر على الحركة الاقتصادية وتأثيرها على المجتمع بشكل أساسي، وهذا الأسلوب العلمي دفعه بشكل أساسي لاستخدام الأرشيف إذ يرى أن الطريقة العلمية التي تضبط عمل المؤرخ تمنعه من التخيل باستحضار الماضي بصورته الحقيقية إذ يقول: «الأرقام هي الطريقة المثلى لدراسة المسائل وهي تمنعنا من التخيل» (6)

ولهذا اشتهر بروديل بأنه من أبرز المؤرخين الذين يعتمدون على الأرشيف ولهذا استغرق في كتابة كتابه عشرين سنة من أجل نيش خزائن الأرشيف، وهذا جعل من دراسته أكثر دقة وهو يعتمد الوصف لأجل درس أوضاع سكان المتوسط، كمشاكل المياه والأمراض (كالمالاريا) التي يتضرر منها الفقراء أكثر لأن الغني يمكنه مغادرة البلاد والهروب من خطر الأمراض ولهذا طرح التاريخ كفضاء لا كأحداث، وهو من خلال دراسته لتاريخ المتوسط يتتبع القضايا الهامة التي تتفاعل وتؤثر في حياة الناس كفضية ارتفاع الأسعار التي تؤثر على المجتمع وخاصة أسعار القمح التي تهتم بشكل أساسي الفقراء لأن ارتفاعها نتائج سلبية كالجماعة، فهو حاول رصد تقلباتها ولم ينظر إليها نظرة حادثة بل كفضية عامة. وهو يقول عن تجارة القمح التي يعتبرها دائما مرتبطة بالطرق البحرية المتوسط: «القمح بضاعة رابحة للتغل ولكنها مزرولة ومترنة وإن كانت ثمينة ولا نستطيع تحمل نفقات النقل. ليس له من طريق على الأرض إلا في حاكم السيلع بمشجاعة وفي أقصى الحدود البعيدة ولا يتناول الفلح إلا الأرض من المسافات القصيرة» (7).

امتاز بروديل بأسلوبه الوصفي التحليلي وهو أسلوب علمي دقيق لكننا نلاحظ أنه أحيانا يستعمل أسلوب المديح والمبالغة وخاصة عندما يتحدث عن الغرب وعظمته ودوره في تطوير الشعوب الباقية وهذه النزعة تجعله أحيانا يتحيز للغرب وحضارته فهو يقول «عظمة الغرب: حضارة ضد كل الحضارات وهي مصير اليهود: ديانة اليهود والرأس مالية. اليهودي مثل الأرمني ابتعد منذ قرون وقرون عن العمل في الأرض وهو في كل مكان تاجر مالي مجهز للحرب، بائع، مرابي، مقرض على رهن، طبيب، حرفي. نحات أو خياط، حائك حتى أنه حداد» (8). وامتاز بروديل بروح النقدية إذ أنه انتقد المؤرخين التقليديين وكذلك رواد المدرسة المادية ولا سيما كارل ماركس الذي يقول إن الإنسان يصنع

آراء المعاصرين :

نظرا للشهرة الكبيرة التي حظي بها بروديل فقد أجمعت الآراء حول أهمية هذا المؤرخ العالمي الذي تجاوز حدود فرنسا وأور وبا. ويقول الدكتور حبيب المالكي: (11) «ها هو المتوسط - هل هو بحر أو ساحل أو طريق عيش أو حضارة هل له نفس الدلائل بالنسبة للمؤرخ أو الاقتصاد، القانوني، الفكر الاستراتيجي السياسي والعسكري أو الشاعر. الجواب على هذا السؤال ثبت خلال كل حياة وجهد فرناند بروديل منذ سنة 1922 لم يتوقف عن الملاحظة وعن فهم تشكيل عصور المتوسط بعيدا عن ما وقع من أحداث بارزة في صلب المتوسط والتقلبات المفاجئة. هذه البحوث الطويلة قادت إلى استنتاج مفهومه الخاص للتاريخ الذي سماه التاريخ على المدى الطويل وهو مجسم لتفسير التاريخ. هذه المقاربة بلورت تعمقا خاصا في فكر فرناند بروديل لكي يحس النفوذ إلى عمق أسرار المتوسط»

التاريخ على المدى الطويل ليس ثابتا بل يتحرك لكن بحدودا تقني يفسر الحضور المتواصل للمتوسط في أحداثه المتأثرة بالأمس واليوم والغد. لقد استعمل فرناند بروديل عدة فرضيات لتثبت الثابت والمتحول في المتوسط: للتواصل فضاء متحرك مساحة نقل - اقتصاد - عالم أسعار الزيتونة والحجر والعنب - بقواعد مجسمة وعالمية تحاول أن تملك ليس فقط الزمن لكن زمن حياة المتوسط لا يتعلق الأمر بالوقوع إلى المتوسط كميدان قديم مركزي للاقتصاد والتبادل الاقتصادي للتبادل والتنقلات السياسية والثقافية والقانون (12).

ويرى الدكتور وجيه كورثاني (13) «كان مارك بلوخ دعا المؤرخ إلى دور مزدوج فهم الحاضر من أجل فهم الماضي وفهم الماضي من أجل فهم الحاضر فعدم فهم الحاضر كما يقول ينبع حكما من جهل الماضي وإنه لمن العبث أيضا إجهاد النفس لفهم الماضي

تاريخه فهو يقول «أخطأ ماركس عندما اعتقد أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم والعكس هو الصحيح فالتاريخ هو الذي يصنع الناس وهم يتحملون النتائج» (9). يعتمد بروديل الأسلوب الترابطي، فربط كل العلوم الإنسانية (التاريخ، الجغرافيا، الاقتصاد) في علم واحد فريد من نوعه هو «علم الإنسان» وكان أسلوبه بعيدا قدر المستطاع عن السردية الوضعية كما أنه مناقض للنظريات التاريخية المادية واتباع الأسلوب العلمي الواضح ولعلنا نلاحظ مبالغة بروديل في وصفه المتوسط بما دفعه إلى الحديث عنه كوحدة وتضخيم صورته ويرجع ذلك لحبه لهذا البحر منذ الصغر وإعجابه به بما دفعه لدراسته.

لقد جعل بروديل من الزمان مجرد بعد من أبعاد المكان وبعد ذلك تجاوز التاريخ التقليدي وحوله إلى جغرافيا وعلم اجتماع واقتصاد أي علم مقدر يتكون من فروع معرفية متداخلة. فالتاريخ بتصوره ليس مجرد اقتصادي أو اجتماعي بل هو وذاك وشيء آخر غيرهما فالتاريخ عند بروديل ليس فقط الإنسان بل الإنسان وكلما يؤثر فيه كالأرض والتأثير وأحوال البحر، والتاريخ في رأي بروديل لا يتقدم في خط مستمر أو بدون صعوبة ولا يسير في خط مستقيم ويقول بروديل «أؤمن أساسا بتقدم الناس بالذكاء والأخلاق لكن التاريخ يسير قدما مثل المسيرات الآسيانية كلما خطونا خطوتين إلى الأمام خطونا خطوة أو خطوتين إلى الوراء وكلما بلغ تقدم ما ما تمامه طرح مشاكل جديدة. إن ازدهار الحياة المادية مثلا يرافقه تصاعد الجريمة وهناك فوق هذا المعنى والمعنى المضاد وكلاهما يتبعان إلى «البنيات الدينية» للتاريخ «ليس هناك الله فقط بل أيضا الشيطان» (10). وهو بذلك يرفض الغائية في التاريخ وكذلك يرفض الحتمية التاريخية وهو يعتبر ثورة على رواد المدرسة المادية ولكنه اشتراط في عدم الحديث على الصراع الطبقي ودوره في التاريخ واعتباره أن الفقير والغني كلاهما يساهمان في صنع التاريخ.

إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الحاضر. هذا المفهوم الجدلي لعلاقة الماضي بالحاضر ترجته مجلة «حوليات» الفرنسية، دراسات متنوعة تتقاطع فيها مناهج العلوم الاجتماعية وحقل المعرفة التاريخية. كان قد عبر عنه لوسيان فيفر أستاذ فرناند بروديل بالشديد على «الوظيفة الاجتماعية للتاريخ...» في سياق هذه المدرسة كان العمل الذي قام به بروديل في تاريخه المتوسط خلال عشرين سنة من الجهد والبحث لكي نعرف قيمة هذا العمل وجديته ودلالته اليوم.

ومن القيد أن نقرأ لبروديل ما يلي: «كان أمانا أيضاً الأرشيف الغني الموزع في مدن المتوسط ودوله كلها التي زرتها باحثاً على مدار عشرين سنة لكنني في النهاية أيقنت أنه يلزم للقيام بإحصاء هذه المناجم الثمينة والتفتيش فيها وتصنيف محتوياتها عشرون عمراً مثل عمري أو عشرون باحثاً مثلي يخصصون لها أعمارهم كلها... إن البناء الذي يقيم بروديل لمجتمعات المتوسط وحضاراته من خلال حقيقة حجارة صغيرة مبشرة و مشتتة من هنا وهناك. وإدخالها في هياكل وتصميمات كبرى للحضارات التي شهدناها المتوسط والتي لا تزال فيه كامنة ملوثة بالصدأ على جهد جبار يستدعي التوقف والتأمل والتفكير لا من قبل المؤرخين وحدهم بل من قبل المفكرين وعلماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد. فالقرن السادس عشر المتوسطي هو قرن التحول والاستمرار وقرن الثابت والحركة وهو امتداد لما قبله واستمرار فيما بعده وهو أيضاً قرن القطيعة الحضارية في العالم. إذا جاز التعبير بين العالم القديم المتوسطي والعالم الجديد وأوروبا الشمالية وأمريكا. إنها الأفاق التي فتحتها بروديل منذ خمسينات القرن العشرين على دراسة حضارات ومجتمعات المتوسط وعلى مستوى تتبع حركة البشر والسلعة والأفكار وتفاعل الإنسان مع الأرض بما هي جغرافيا وتاريخ» (14).

ويقول الدكتور مسعود ظاهر: (15) «لقد أدرك بروديل منذ البداية أن لا وجود للزمن في ذاته وبذاته بل

في علاقته الجدلية بالمدى الجغرافي ومن أول واجبات المؤرخ المبدع إظهار تلك العلاقة من خلال القوانين أو الأحداث الاجتماعية الدالة عليه. لذلك ومن خلال كتابته المعقدة اكتشف بروديل وطبق بشكل خلاقي نظرية المكان الزمان وحلّل أبعادها الأساسية حين قسم الزمن التاريخي إلى زمن الأفراد وزمن الجماعات وزمن العالم أو المدى الشمولي فزمن الأفراد هو المدى الفردي وفيه يتجلى التاريخ والحوادث وزمن الجماعات هو المدى الجماعي وفيه يتجلى التاريخ الاجتماعي وزمن العالم أو المدى الشمولي، وفيه يتجلى التاريخ العالمي... اعتبر كتابات بروديل مؤشراً حقيقياً على ولادة التاريخ الجديد حيث تتفاعل العلوم الإنسانية فيما بينها لتنتج بتفاعلها هذا، أبحاثاً علمية تركت بتأثيرها العميق على الكتابة التاريخية نفسها وعلى العلوم الإنسانية الأخرى حتى أنه لم يقسم كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» بشكل تقليدي يفصل فيه الجغرافي عن السياسي والاقتصادي عن الاجتماعي والثقافي عن الحوادثي بل اتخذ من العالم المتوسطي هيكلاً زمنيًا ومباحة جغرافيًا ومفهوماً تاريخيًا ووحدة اقتصادية إحصائية موحدة يمكن دراستها عبر الزمن الطويل الدائم المتبدل» (16).

ويقول جورج دوبي (17) Georges Duby «بالنسبة لنا المؤرخين من جميع أطراف العالم... كتاب فرناند بروديل يعد نموذجاً بل الأكثر إثارة في عصرنا فهو ينبع إنه يعبر بالأفكار فيما يتعلق بهذه القوانين الموجزة أو بعض الآراء المتجهة في نحو مقاربات نظرية جديدة فيما يتعلق بالمتوسط هذا النصب الرائع القوي مثل الصخر البارق... بروديل المعلم نعم في الحقيقة من منا لم يكن له الشعور بأن يو أصل الدرب الذي أضاه هو بنفسه وأن يشتغل كأنه يشتغل تحت رعايته؟ يظهر لي أننا نحن على كثرتنا بدون هو لن نكون قد وصلنا يوماً ما إلى ما وصلنا إليه الآن» (18).

و يرى فرنك وليمسون (19) Frank Wlimson «شن بروديل وأتباعه الكثار هجوماً منسقاً على المادة

الجمهور العريض من المثقفين غير المختصين ويعود ذلك إلى الجديد الكبير الذي أدخله هذا الرجل على إشكالية النظرة إلى التاريخ عبر مختلف أبحاثه تلك الإشكالية التي تبدو بعد طرحها بسيطة في ظاهرها ولكنها عميقة في حقيقتها. كما يعود ذلك أيضا إلى اعتباره من بين الذين أسهموا في الكتابة في حقل فلسفة التاريخ في زمن قل فيه الاهتمام بفلسفات التاريخ في العالم العربي.

كان علم التاريخ قبل برودال أي في بداية القرن العشرين يركز بحثه في شكله التقليدي حول الأحداث الهامة وحول الشخصيات السياسية والعسكرية الكبرى في تاريخ الإنسانية من أمثال الاسكندر المقدوني أو يوليوس قيصر أو جنكيز خان أو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أو نابليون بونابرت وغيرهم. وكانت هذه الشخصيات الاستثنائية تشكل بعد ذاتها منعرجا على صعيد السلم الزمني وتغيرا مفهوميا على كافة مستويات السياسة والاقتصاد والأفكار. وكان بروديل لا ينكر هذا السرد التسلسلي للأحداث من أهمية إلا أنه كان يفتتح إلى جانب ذلك أن ننقل نظرة المؤرخ نحو مساحات جديدة أعمق فالذبذبة السريعة نسبيا للأحداث ذات البعد الفردي للإنسان ليست سوى ارتعاشات ورضات أشبه بتجاعيد المياه على سطح البحر بينما يرى برودال ضرورة الغوص والإبحار في المياه العميقة حتى نصل إلى التاريخ الأكثر بقاءا للجماعات البشرية في علاقاتها بمحيطها، وللهايكس التي تكيف المجتمعات سواء تعلق الأمر بالطرق التجارية الكبرى أو بالممرات الملاحية أو بالعقليات.

كان برودال أول من جرب مقارنته التاريخية التجديدية قبل طرحها على جمهور الباحثين وذلك من خلال طرحه لأطروحة الشهيرة «الأيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني تلك المقاربة التي ستصبح أشبه ما يكون بالقانون الجديد في البحث التاريخي وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى الفترة الطويلة التي استغرقها إعداد هذه الأطروحة

المتراكمة في السرايب حيث كانت السجلات دقيقة في باريس ولندن وربما في مدن أخرى مثل اسطنبول وإشبيلية. لكن عمل بروديل لا يتسم فقط بتأساه. إنه يبرر اعتبارنا الجديد لسيبين أولها أنه أقلت من القيد الأوروبي لينطلق في أجزاء عديدة من العالم كانت مهملة في السابق. وثانيهما أنه أدخل مفهوم البنية في التحليل التاريخي وهو إضافة لعدتنا الثقافية منذ أن طور ماركس مفهوم «البنية التحتية والبنية الفوقية»... يدي بروديل اهتمامه بـ «البنية الأساسية التي لا تتغير أو أنها تتغير ببطء شديد الجغرافيا، طبعاً قسم من «البنية» بهذا المعنى لقد كنا بحاجة إلى بروديل لكي يذكروا بأن معادلة المكان الزمان القديمة ظلت مستمرة قبل أن تبدلها التكنولوجيا الحديثة بعامل 1.000. حقق بروديل شهرته أولاً بعمله الضخم حول المتوسط ثم عزز هذه الشهرة بالمجلدات الثلاث حول «الرأسمالية والحضارة في القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر» إنه كشف بعيد المدى لا حول المجتمع الرأسمالي وتطور المركبتية المبكرة إنني أرى - حتى لو اعتبر كلامي محض منصف لبروديل - أن الرجل حقق أهم إسهامه في فهمه للتاريخ الإنساني منذ ماركس لكن من الضروري الحد من بروديل ليس ماركسيا من الواضح أن لديه تعاطفا مع النهج الماركسي في ميدان الاقتصاد بخاصة لقد وجدت شخصيا المجلد الثاني مغنيا إنه المجلد الذي يتناول الأحداث السياسية ويتناول الحالات باعتبارها غير «البنية» إذا استعملنا تعبير بروديل لقد افتقد المحيط الناظم لهذا وجدنا أمامنا صورة مشوشة للفترة تذكرونا بالمؤرخين الأرثوذكسيين العاديين وأظن هذا الضعف يرجع إلى غياب الفهم الكامل للرافعة المؤثرة في التاريخ أي تناقضات المجتمع الطبقي وصراع الطبقات» (20).

و يقول فرج معتوق (21) : يمكننا الزعم بأن فرناند برودال اسم يهر كل المختصين في التاريخ أو في المواد التي تمت إلى التاريخ بصلة ما، إلا إن ذلك الإعجاب لا يتوقف عندها الحد بل يتعداه إلى

رائعة فيما بين 1927 و1947 والتي كانت مغامرة في حد ذاتها (22).

قال عنه الهادي التيمومي (23) : قد جاء برودال بمفهوم الأمد الطويل القريب من مفهوم البنية ويستنتج قارئ كتابات برودال مثل المتوسط زمن فيليب الثاني (1949) أو الحضارة المادية والاقتصادية والرأسمالية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر (1980) إيمان هذا المؤرخ بالحتمية الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وبالدور الكبير للبيئة المادية ذات الأمد الطويل وبالطابع الثانوي جدا كما هو سياسي وكما هو فكري (العلوم والأديان). ويرى برودال أن علم التاريخ هو العنصر الذي بدوره لا يمكن لأي وهي وطني أن يتشكل، والوعي الوطني هو العنصر الذي بدوره لا يمكن لأية ثقافة طريفة أو أية حضارة حقيقية أن تتشكل لقد عمل برودال فكره في موضوع الحضارات الإنسانية وحاول إلقاء نظرة شمولية تأخذ بعين الاعتبار الجوانب المادية لهذه الحضارات (الأشكال الاقتصادية) وكذلك الثقافات والمعتقدات والأشكال السياسية **هذه هي** الأطول. وقد استنتج بعد دراسته للحضارات الإنسانية الكبرى أن «النزعة التي كانت تحدد الحضارة الغربية منذ تشكل الفكر الإغريقي هو توجيهها العقلاني أي محاولتها التملص من الحياة الدينية. . . ونشير هنا إلى أن برودال عالج مفهوم إسهام الحضارة الإسلامية في التاريخ العالمي بقدر كبير من المعرفة والموضوعية» (24).

الخاتمة :

يعتبر فتراند بروديل من أهم المؤرخين للتاريخ الشمولي ولم يستطع غيره من المؤرخين المغامرة في كتابة هذا النوع من التاريخ نظرا للصعوبات الكبيرة التي تعترض الباحث، فكان كتابه المتوسط غوذا نادرا بين الآلاف من الكتب التاريخية وهو نتيجة بحث استمر خمسا وعشرين سنة. وهذا الجهد

المبذول الذي أنتج عملا رائعا وفي اعتراف لبروديل في الصعوبة والخوف من كتابة التاريخ الشمولي ساهما في التاريخ الشمولي غير أن بروديل قام بهذه التجربة الفريدة وأتقن عمله ربما مبادرته تذلل نوعا ما هذه الصعوبة والخوف وتفتح الطريق أمام تحارب جديدة، وهذا المنهج المميز فتح آفاقا جديدة أمام البحث العلمي المتأني لا الدراسات السريعة التي لا تقدم شيئا للمسيرة التاريخية. وثورة بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا على الاهتمام بالأحداث الآنية وتسلسلها الزمني بوصفها أحداثا نابعة من إرادات واعية وهي إرادات مخطئها سواء كانوا أبطالاً أو رجالات دولة. فكان غاية المؤرخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية وكان ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويفسره. واستطاع بروديل أن يبين أن الحدث في حد ذاته غير قابل للفهم ما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار السياسي المجتمعي، والجغرافي فإنه يظل عاجزا عن الوقوف على معناه الحقيقي وأبعاده. ثورة على التاريخ التقليدي مسح بروديل أطمح المؤرخين أو ما ظل مكتوبا على أيديهم: «حيثما المكان، مكان الحضارات، ليتخذ البعض من بعده أفقا للبحث التاريخي موضوعا لعلم التاريخ وليحوّله إلى تاريخ صامت ولا مرئي ويعود الفضل لبروديل بأن وسع حقل التاريخ ليشمل الزمانية، زمانية المكان أو على الأصح زمانيات الامكنة والقضاءات الحضارية.

و السؤال المطروح اليوم إلى أي مدى يمكننا أن نطلق تسمية مدرسة بروديل في التاريخ الشمولي، ولعلنا نلاحظ أن بعض المؤرخين الذين تعلموا على يديه اختاروا منهجه ليطبقوه على مناطق أخرى ولكن هذا الاستمرار لنهجه غير كبير في الكتابة التاريخية، حتى أن العديد من طلاب بروديل احتاروا موضوعات فرعية ولا شمولية، وقد غلب بعضهم الجانب الجغرافي أو المناخي أو الاقتصادي

الاهتمام الذي تبديه بعض الدول الأوربية بحوض المتوسط يقوم على إدراك عضوية العلاقة بين الضفتين الأوربية والعربية من هذا البحر الحيوي، ولعل هذه الفكرة التي دعا لها بروديل ونادى بها طويلا ضرورة تلاقي شعوب المتوسط في الحاضر والمستقبل كما كان في الماضي قابلة للبحث والدراسة، وقبولها أو رفضها من قبل العرب يرجع إلى مدى استفادتهم من هذا التلاقي عسى أن تستفهم للبحث عن نوع من التكامل العربي الضروري بالنسبة لنا فإذا كنا لم نستفد من هذه الدعوة للوحدة المتوسطية فلا بد لنا من الاستفادة من منهجه المميز وخاصة أننا اليوم في أشد الحاجة لباحثين على مستوى بروديل الذي يعتبر مدرسة في كتابة التاريخ وهذا باعتراف أبرز المؤرخين في مختلف مناطق العالم ولكن للأسف فإن أعمال بروديل الشهيرة لم تترجم للعربية رغم ترجمتها إلى أغلب لغات العالم الحديثة في حين لا تعيره جامعاتنا الاهتمام المطلوب فقلة فقط من باحثينا يعرفون فرناند بروديل ومنهجه في كتابة التاريخ الشمولي في جامعاتنا التي تعتبر غير قادرة في وضعها الحالي على إعداد باحثين جادين قادرين على تقديم أبحاث جادة تقترب من أبحاثه، رغم هذه الشهرة العالمية لمنهجه التي وصلت إلى الولايات المتحدة منذ فترة مبكرة وأقيم معهد خاص باسمه للدراسة الحضارات المقارنة وتأسست في جامعة شيكاغو مدرسة جديدة للتاريخ الشامل. وهذا الإشعاع العلمي لفرناند بروديل ومنهجه المعروف بين مدى أهميته كمؤرخ عالمي. ومع ذلك يبقى كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» واحداً من أمتع الدراسات التاريخية ومرجعا هاما من وجهة النظر التاريخية والحضارية التي أرادها المؤلف عندما شرع في كتابته في الثلاثينات من هذا القرن بعيدا عن الأهداف السياسية التي طغت على الحضارة الغربية باسم «الوحدة المتوسطية».

أو السياسي على شمولية البحث وامتداده في الزمن الطويل. لذا يعتبر كتاب بروديل المتوسط فريدا في بابه أو بالأحرى السهل الممتنع الذي يصعب تقليده لأن منهجيته ليست سهلة التطبيق إذ لم يوجد باحثون على مستوى ثقافته وقدرته وصبره ولكن الجديد في موضوع بروديل ليست على مستوى المنهج بل كذلك على مستوى المنطقة التي درسها فهي تمثل مهد كل الحضارات القديمة ولا تزال مناطق كثيرة يمكن دراستها بهذه المنهجية ولا سيما أمام الباحثين العرب، لماذا لا يدرس تاريخ المشرق العربي أو شمال إفريقيا أو الخليج أو الوطن العربي بمجمله بهذه المنهجية المميزة وخاصة أن أغلب وثائق تاريخنا العربي الوسيط والحديث لا تزال متراكمة في خزائن السلطة العثمانية السابقة. على سبيل المثال لماذا لا يقوم الدارسون العرب المتخصصون وبالأخص المؤرخون العرب بإعادة قراءة تاريخنا قراءة جديدة وطرح مسألة علاقتنا بالجزوار التركي والفارسي والإفريقي طرحا أكثر واقعية ودراسة مدى تأثير الحضارة العربية وتأثيرها بهذه الشعوب المجاورة للوطن العربي من أجل فهم أسرار هذه العلاقات الحضارية العنصرية. هذه الدراسات تساهم في بلورة فكر تاريخي عربي جديد يساهم في إعادة بناء حضارة عربية فاعلة في المجري الحضاري عامة وبناء فكر حضاري عربي يقوم على فكرة تلاقي وتكامل الحضارات الشرقية لا تضاربها وتصارعها.

إننا اليوم في الوطن العربي في أمس الحاجة إلى بحث علمي بناء يساعدنا على تصحيح علاقاتنا مع الحضارة «العالية» حسب تعبير البعض. أي الحضارة الغربية التي نحن بحاجة ماسة للاستفادة من منجزاتها بدون الشعور بعقدة النقص تجاهها من أجل الوصول إلى علاقات متوسطة مبنية على التفاعل والتعاون لا على الاستيعاب والسيطرة. إن

- 1) لوسيان فير من أبرز المؤرخين في فرنسا في القرن العشرين ومؤسس مدرسة التاريخ الجديد التي تطرح فكرة الكتابة التاريخية على أسس طرح: الإشكاليات الكبرى histoire problèmes وكان له الأثر الكبير على فرناند بروديل
- 2) مارك بلوخ : هو زميل لوسيان فير وهو من أبرز مؤرخي فرنسا في القرن العشرين
- 3) Fernand Braudel " magazine littéraire n 212 nov -1984 p22
- 4) Fernand Braudel " La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II" p 432
- 5) Ibid p:36
- 6) Fernand Braudel*. op cit p 23
- 7) Fernand Braudel "le méditerranée op cit p 153
- 8) Fernand Braudel le méditerranée, op cit tome II p 437
- 9) Fernand Braudel . magazine littéraire n 212 nov -1984 p21
- 10) Fernand Braudel magazine littéraire n 212 nov -1984 p24
- 11) أستاذ في جامعة محمد الخامس بالرباط
- 12) Melki Habib " le méditerranée en question conflits et interdépendances édition CMRS Paris 1991 p 14 - 16
- 13) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية من أبرز مؤلفاته: الانتماءات السياسية والاجتماعية في جبل لبنان والشرق العربي 1960 - 1968 السالة الثقافية في لبنان الخطاب السياسي والتاريخ - الذاكرة والتاريخ - مشروع النهوض العربي
- 14) وجيه كوثراني " العهد العثماني والشرق العثماني بحث - معادله نشرت بحرية الحياة بتاريخ 10/5/1993
- 15) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . جامعة اللبنانية أهم مؤلفاته الشرق العربي من البداوة إلى الدولة الحديثة - الدولة والمجتمع في المشرق العربي
- 16) سمود طاهر بروديل رائد في توسيعية منهج الفكر العربي المعاصر لعهد 40 جامعي - فيفري 1981 من الصفحة 31 - 34
- 17) جورج دوبي . أسددي كوساج دي فرنسا مورخ بدمشق و لا فكر من أهم مؤلفاته أطروحته حول القرن الحادي عشر والثاني عشر في إقليم المالكرون
- 18) Georges Duby, magazine littéraire n 212 nov -1984 p17
- 19) عضو لجنة منطقة الشمال العربي للحرب الشيوعي البريطاني أسهم في تأسيس مدرسة التربية الماركسية في الثلاثينات من القرن العشرين.
- 20) فرانك وليسون : التاريخ البديل - مجلة النهج عدد 37: غريف 1994 - ص . 223, 244 ترجمة سعدي يوسف عن communist Review
- 21) فرج معنوق: أستاذ للتاريخ المعاصر بالجامعة التونسية
- 22) فرج معنوق وآخرون بطرائق المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم العربي من النصف الثاني من القرن العشرين: مؤلف جماعي بإشراف وتنسيق د. الهادي التيمومي. بيت الحكمة تونس 2008 ص 144 .
- 23) الهادي التيمومي : أستاذ التاريخ المعاصر بالجامعة التونسية من أبرز مؤلفاته تاريخ تونس المعاصرة - مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم - الانتفاضات القلاحية في تونس
- 24) الهادي التيمومي: نظريات المعرفة التاريخية مرجع سابق

فرقة في الجيرة العظيمة لعلامة سيدنا عبدالله بن عبدالمطلب عليه السلام

الشيخ الميرزا محمد

ARCHIVE





سند



سند

١- الإبداع، النص المتعدد/ متعدد النص

من المؤكد أن الممارسة الفنية، في مجتمعاتنا، هي حيز مهم، لا يمكن أن تكون فعلاً أيقونيا، معياراً لشيء ما. هو الثبات والتنمذج الصارم وأحياناً الإلحاح. الإبداع المتعدد على مستويات البنية والدلالة والنقل. ومن المألوف أن الفعل الفني يضم غالباً رهانات عميقة المعنى، بيد أن التوق إلى إنجازها، في مختلف دوائر الفن، ليُقف عادة موقف التعارض والتقاطع مع جملة من المسبقات السيكلوجية والفكرية الجافة، في التصور والرؤيا والعمل. ومن ثمة، قلبيار الإبداعي، كرهان فني صميمي، هو ارتقاء للممارسة الفنية من مجرد قوالب التدوين وأنماط الإنشاء والاستعراض، إلى أن تكون ماثرة إبداعية خلاقة واسعة الفضاء وروحية الدلالات.

ورقق هذه الاعتبارات، يتوجب على الذات الفنية أن توصل منهجها الإبداعي في الفن، وأن تؤسس رؤيتها الحداثيّة للعالم. ولا غرو أن للذات حداثيّة أحصاه بها، في عاداتها ووعيها وبنيتها. وهي حداثيّة ذات مسار بوصفي تحت راسخ السرعة التقنيّة

الباطقة بخطاب الكفاية الإبداعية: «ليس في الإمكان أبدع مما هو كائن».

وقد يبدو لدى البعض أن الدعوة العميقة إلى تحديث الوعي الفني، في مختلف مناحيه ومسالكه، ولوج إلى مسار خطير قد يقضي إلى نقص الثوابت القيمة والثقافية، وتصديق مفهوم الالتزام وشرحه..

وأهم مستقطبات الانفعال الدوقى والجمالى، وأعمق مصادر شعرة، مصدرها سيكولوجية المعرفة وحساسة، تبرز تعبيراتها الثقافية الرمزية الباذخة، فقد نشأت بحرية غنية إحدى أهم التجارب العميقة للدوى لاسيما ونشر معاده.

ولئن كانت الرؤية العنية إعادة إنتاج لهذا الوعى المتفعل، مصطبغة بصروب شتى من ابتاعات أصداء هذا الانفعال: تفسيراً وتأويلاً وتصوراً وفهماً وتذوقاً وتفضيلاً، إلخ. فإن هذه التجربة ستغدو في أزمنتنا الراهنة من التحارب اللصيقة بالإنسان، بل ومن أكثرها حميمية.

وحري بنا أن نتوقف عند هذا المصطلح لنؤكد على أهمية اصطباغه بألوان الحداثة، وضرورة تعديل أفتنته الفكرية والفهمية، دون إسقاط لجوهره القيمي المتمثل في المشاركة الإبداعية «الصادقة» في التعبير عن القصاي الضاعطة في الواقع.

فالالتزام يمكن أن يكون حداثياً وإبداعياً في أن. وخطاب الحداثة ذو مسار ديموي في ساء الوعى الفنى وقيمة الإبداعية، وهو ما يؤدى إلى إنشاء افاق أصيلة ومبتكرة لزوء الشعراء. ولأن مصرسة غسة هي إحدى صروب سماء لرافى، لاسيما مصدر الاستساة.



الحياة الثقافية



ساحة ليدن

إن الإبداع، في حقل الفن التشكيلي، إبداع في الفضاء المتشاسع للحياة، بكل أبعادها الإشكالية، أو هو إبداع في الحياة عن الحياة. ولعل تجربة تشكيلية مخصصة لا تقاس أصالتها، في نظرنا، بغير كونها سبيلا لاكتشاف مجاهر جديدة لاستكناه مكامن الإبداع، وتنمية مدلولاته، والارتقاء بمفاهيمه، «تكتيف إمكاناته وقيمه، من أجل تحرير الإبداع، والتسامي بحدوده، وتأسيس «السيد» الخاصة «sa propre éthique»، ومنح ذاتنا المتعركة خيارات التأمل والتأويل.

وضمن سياق هذا المسار سقارب تجربة تشكيلة لافتة، واستند في تقويمها، حداثتها، وحدث في مكامن

متنوعا، وهذا المكونات خطابها و معاملة الذي تنسب
الا وهي تجربة الرسامة التونسية بينة العيوني .

- تنوع المشارب / خصوصية المرجعية :

نسجل ، بادئ ذي بدء ، أن من مميزات مسار التجربة
الفنية لبيبة العيوني التنوع على مستوى الأساليب
والتقنيات ، والترحل عبر اتجاهات ومدارس متنوعة ،
اضفت على متنهجها التشكيلي ثراء إبداع .
دلالة : فمن الاتجاه الشخصي ، الذي شرعت في

مرحلة من هذه صورة إبداعية ، إلى لاصقة ، إلى
معرضة لاصقة ، إلى سحرية ، إلى دقة برمرة
وسيرة . إلى بريرة ذات المنزع السوربالي . . وعليه ،
بعد شمس ، قد صغر لتقليدي ، الذي يجعل من
عند شمس صخرة من صيغ التباعد عن المياضم
لأنه من شمس سحرية ، مما يحول دون دافع الإبداع
لأنه من سحرية

ويقدر ما يكون تقلت التصنيف مقلد لاي رؤية
دوغمائية ، فإنه على الصعيد الإقليمي : دالة حصة



إن اللوحة أكثر من أن تكون رسوما وأشكالا وألوانا وظلالا، إنها ظاهرة عبر تشكيليّة؛ بمعنى أنها تُسج ضمن سياق تشكيلي، لكنها غير منحصرة ضمن أطره النسقيّة، فهي تعيد توزيع مكوناتها، إنها بذلك عملية إنتاجيّة، تتداخل ضمن طياتها مكونات السق والتجاوز في آن. فاللوحة تفكك نظام النسق، ومن ثم تعيد تركيبه. والإبداعية، في هذا المستوى، كمنة

التشكيلي التونسي الراهن، نقول: إننا نفي أن نقف في تجربتها على بعض من معالمها البارزة، لرصد مقوماتها العامة ومبانيها الدلالية.. لأن الفنان، في حقيقته، هو ما أبدع، لأن الإبداع لحظة تمخضت عما قبل الإبداع وأنبأت بما سيكون بعده. ولنا نروم محاورتها ضمن هذا الإطار أو ذاك، أو بين معققات هذه المدرسة أو تلك.



محمد المصطفى



المرأة الجالسة - 1909

من خلال هذه الصورة، يمكننا أن نرى كيف كان الفنان يهتم بالخطوط والألوان، وكيف كان يحاول التعبير عن مشاعره وأفكاره من خلال هذه العناصر البصرية.

ARCHIVE

الذات المتمردة

لعلنا نلاحظ في هذه الصورة كيف كان الفنان يهتم بالخطوط والألوان، وكيف كان يحاول التعبير عن مشاعره وأفكاره من خلال هذه العناصر البصرية.



المرأة الجالسة - 1909

الخطبة، والخطبة هي سبيلها للتحقيق، وهو
 هو الذي يحسنه الله، لا شيء فيهم، مع
 والأيدولوجية الجاهزة، تضع نفسها بشكل حتمي
 في وضع مباشر شديد الانكشاف مع خطاب الإكراه
 الذي يصدر عن رغبة جامحة في اجتياح كل نفس
 إبداعي خارج عن سريته.

إنه - أي خطاب الإكراه - خطاب قاس، بارد،

دلالية متعددة الحضور، منبثة في مواقع متنوعة،
 مكثفة الإيهامات، حادة الإشارات، على شاكلة لا
 تحجبها عن مدخل حسي، بنفسه حسنة مدح
 فليس حسنة مدح، في ذلك، مدح لاله.
 العيب.. ومعلوم أن المنازع الإبداعية، مدح.
 عادة، في جوهرها اليتيمي واليتوي مع سلبية
 هذا الخطاب، إذ المنازع الإبداعية العميقة بتحريريتها.



طفل اسحب



رابعة خان

يدلحج بوحنة "نسر والوردة" معادلا سيميولوجيا
عشيق، وبمجرد تهدأ غلق العصايي لدى كل من
يصدر عنه أو يمثله ماديا أو رمزيا فالوردة المائلة هي
بوحنة كوردة حسانة صعبة منمطة، هدف لتهاجم نسر
تترفع أن يكون عداياها فاتكا... وإن كان من الطيعي
أن تستهدف جولة فاكه لنسر شديد الشككة، فوي
البأس، حملا وديعا صعيق البنيان، غض الكيان..

لا يثير انفعالات حميمية أو وردة، حسانة من
احساناته معاني الحلو، ونفسه وتعتل حسانية.
فضلا عن التجاوز، فصحة به حسانة حسان
للإبداع، لا يحفل إلا بترائياته ومرآة به لا
عقب من الفكر إلا إبداع حسانة، ومن كينونة لا
حسانة، فهو حسانة مركزي، ترخى على نجم
مفرد

فهل يؤدي بنا هذا إلى القول بأن لخطاب الإكراه منطقاً تداولياً.؟ ربما قد تنضاف، هنا، لوحنا «الفراخ والبندقية» و«نهاية قصة» للتعبير عن هذا النمط الإكراهي الإخضاعى، بسلوكياته السيكوباتية المصاغة إبداعياً، فتذكرنا بنماذج مشهورة من هذا الطراز مثل لوحة «غريتا» لبيكاسو، و«المحيرة» ليشال قراغني، و«الوجه» لرولان توبور. إلخ.

إنها مقادير القوة والضعف، وجدلية العاتك والمفتوك به، بيد أن مازع النسر العتيقة تطال عالم الورد... وها المقارقة الصادمة.

إن الاستعداد العدواني للنسر على الوردة، باعتباره الرمز النمطي لسلطة الإكراه ومثله المودجي بحوامله وبيئاته، كناية مشهدة إبداعية على سلطة الإكراه القصوى على خطاب الإبداع الطبيعي والرمزي.



عزف الصير



عن في حرم بيته، لأنها تحمل في طياتها
... لا مكانته، وإن اتشح بأردية زمكانية. ومن
قد يظن أنني - في غيرة حب لآل أبيه، وبشيء
في مسند جده، - سبب لأمة معوية قبة جلاله،
في مقابلة مع راحة جده فصاحة شامة على
سرح مستطى كسابة لأخر، - بعد فوية وحفنه
لأه في حالي من - حسنة سعادته عفاه،
عاشه، - سبب - سبب

من قده ففصاح على صاعقه، - في غربي صاعقه

على مصر اعي اليهودية الكوفة بنى، - عاد منها نعمة حفنه
الآله اعي، وكوفة فحة ومفاده، - وب حبلت مباحه،
ونعدت رواف، وسابت حسنة مخزبة ومعرفة

إن الانفتاح على البعد الإنساني ليس تنازلاً عن
الهوية الثقافية، بل هو على العكس تأصيل لها ودفع بها
إلى أقصى حدود خلق العطاء، وعليه كانت وساء
نيسة العيوس تحول في اجواجس الإنسانية الكبرى بعين
سمائها السريحي وحضاري

ب لاداع الحق في ثوبه لاسسته ككوفه، وثوبه



مينة العيوني، فلقد جمعت من اليومي والهامشي نقطة
ز لتعبك بعض المكونات التراثية

فلوحة "الخربة"، مثلاً، أتمودج واضح على هذا
التوجه، فقد صورت هذه اللوحة مشهداً يومياً للعبة
تقليدية، لكنها أوسع من أن تكون مجرد لعبة، إنها
صورة عن طبيعة جملة من العلاقات والأدوار وقع
الترميز لها بواسطة تلك الحفائات والأحجار كما أن
لها حضوراً اجتماعياً حاداً حولها إلى محال لإثبات
الذات، من خلال اكتسابها طابعاً رهاتياً جاداً طبع
ردحا من الرمز لعلاقات الاجتماعية في المناطق
البدوية/ الصحراوية

نقّب لها على أثر أبداً فهناك اللوحة التي تستلهم
من بعض المشاهد التراثية الفنية كلوحات "عارف
العصر وعازف القميري"، واللوحة التي تستلهم
من المكونات التربوية التقليدية كلوحة "الكتاب"،
واللوحة التي تعيد طرح بعض المسكوت عنه كلوحة
"تصحيح البنات". إلخ.

لقد أصحى المعيش اليومي، والهامشي، في حقول
العلوم الإنسانية، ذا أهمية عالية لما يختزنه من د.
المجتمع، ومعاناة الفرد، ضمن جدله مع تحديات كيوثته
داخل التاريخ، فالهامشي، في الواقع، هو اختزال
لرؤية الإنسان لأنسانيته وكيفيات تعبيره عن إدراكه
نحقيقه، فليس هذا من كانت المداعات

كما نلاحظ نزوعاً في الرسوم التراثية ليمينة العيوني، إلى تشخيص ملامح المعاناة، ومن ذلك لوحة "للخبرة"؛ فقد ركزت فيها على كشف مياسم التعب والمعاناة والمكابدة على وجوه العمال وحركاتهم.

خاتمة :

إن ما رقمناه لا يمكن أن نزعّم فيه الإحاطة بكل الجوانب الإبداعية لرسومات يمينه العيوني، ولا الألبام بكل القضايا والدلالات التي تستبطنها تجربتها التشكيلية. إنها تجربة أوسع وأرحب من أن نرصدها رصداً نهائياً وحاسماً، فالعمل الفني، في جوهره، إمكان لا ينتهي للتأويل والقراءة، والذات المؤولة، باعتبار ديناميكيته، تكتنز دوماً معنا لا ينتضب من

القهم والدلالة. وهو ما من شأنه أن يحفز الأعلام النقدية على محاوره هذه التجربة، ومحاولة الوقوف على مكانتها الجمالية والفكرية، رصداً للمعاني في كمونها المتّجّ والمتكشف في دائرة سيرورتها التراكمية ضمن جدلية التفاعل النشط بين الذات المؤولة وموضوعها.

إن محاورتنا ليمينه العيوني، أو غيرها من المبدعين والمبدعات، امتداد لمحاوره إبداعنا الوطني في مختلف مظهراته الفنية والإبداعية، ومن هنا تتأني الضرورة الثقافية لمقارنته بشكل عميق تحذيراً لعلّنا بهويتنا الثقافية الوطنية التي هي جزء لا يتجزأ من كينونتنا الحضارية المخصوصة ضمن المشهد الحضاري العالمي.

ARCHIVE

غياهب الوهم

هيام فرشيشي

- إنك أخفتني أبي!

لا تفزعني، يقال إنها مجرد خرافة!

- بلى! لا اصدق هذه الترهات!

تاه بها خيالها الخصب لتخيل "عمجوز الستوت" التي تحدث عنها "عبد العزيز العروي" في حكاياه الشعبية المعجزة، وهي تختار أجمل الصبايا اللاتي يأتين للاستحمام، وتنحيل عليهن، فتخرجهن من الباب الخلفي ليدخلن عالمًا غريبًا يلتقين فيه بالأعيان.

توغل والداه في الزقاق، وهي تبهمهما كـ «شاة ودبعة»، ثم توقفت عن السير وتساءلت: - ألا يمكننا العودة لندخل الحمام، ونبحث عن آثار الباب الخلفي؟

نظرت لها أمها بذهاب متسائلة:

- ومن أدراك بتصاميم بنائه الداخلي؟ أم تراك تحاولين تفحص مكان قصتك الجديدة؟

أردف والدها وهو يشير بيده إلى دكان صغير:

- هنا يصنع لحاف المرأة الحبري.

أطلت برأسها فلم تحث العناكب تنسج خيوطها

عذراء حياة الريف. الهواء نقي والأرجاء رحيبة
والمسماة لوحة ضد أجرة بالحياة. سارت «عربية» بين
الهضاب والروابي وكأنها تبحث عن أغصان جديدة
أو عن أعشاب نبتت هنا أو هناك. هي لا تعرف
شيئًا عن الطبيعة حتى احتلت ذاكرتها وحاضرها،
فشدت العصافير بيهجها ورقرة السواني تنساب في
مشاعرها لم تكبر الطفلة في داخلها على أنها
تخطت الرابعة عشر، إذ كانت تحس بأنها نواة
لهذا الكون. لكن إحساسها مخنبطة حين أخبرها
والدها المعلم بأنهم سيتقلون إلى المدينة إثر تعيينه
مدير مدرسة بالعاصمة.

... دخلت «عربية» الأزقة فدهشت لمنظر
الجدران التي تكاد تنهار، وفرفت من الروائح
الكريهة المنبعثة من المنازل. تفحصت البنايات
العالية، حيطان الديار العتيقة الوسخة، القطط
المولودة حديثًا والملقاة قرب كوم من الأتربة وهي لا
تكف عن المواء، وشعرت بالذباب يؤذي عينيها.

وقفت والدها أمام حمام قديم وقال:

- هذا «حمام الصبايا» الذي ابتلع العديد من
الشابات الجميلات. هنا حيث حكايات عن
الجن وسطوئهم!

في الأركان، وتسمر نظرها حين رأت بابا صغيرا، فخالته يؤدي إلى غرفة العشق، وتصور أن صاحب الحبل المسن يعيش وحيدا إثر وفاة زوجته وزواج أبنائه، فاهتدى إلى طريقة تبذل وحدته، وهكذا يصطحب عشيقته نحو "المقصورة" ويخلع لحافها الذي نسجه لها. هل هذه المشاهد من وحي خيالها، أو من وحي فيلم "عصفور السطح" للمخرج التونسي "فريد بوغدير" الذي صور لها المدينة العربي كدور ودكاكين للمخاض؟ ياله من عالم غريب لم تستطع معرفة خفاياه !

بنات في مثل سنها يضعن المساحيق على وجوههن والأصباغ على شعورهن، اشمازت منهن وهي ابنة الخامسة عشر التي لا تعاني من مشاكل المتحضرين وتجهل حالات التعفن. شعرت بنفسها تلوث وتتلطخ بالسخام، وتذكرت نفسها وهي تركض في الحقول والشمس تشع من عينيها الواسعتين. بدا لها أنها مكيلة في عالم مغلق تنبعث منه روائح غريبة، وتمتد لو تجد امرأة تستجيب بوجهها الساذج، لكن وجهها تولى لها بصورة أخرى وقد غطته المساحيق وحببت نقاطه: اختلطت رائحة عطرها بالروائح العطنة وظهر الغبار أنفاسها وشعرها ولياسها..

وصلوا إلى دار كبيرة، ودخلوا "السقيفة" فاعترضتها روائح الطعام تنبعث من جنبات الدار التي بدت بتصاميم معمارها القديم تخلد التاريخ وتصدد أمام محن القضاء. في "البرطال" لمحت بعض النسوة يطورن قطع القماش بتركيز وقد لَوَّن أنوثتهن بالصفائر. أقبل صاحب الدار وفتح لهم باب الغرفة التي سيأوون إليها في انتظار تهية سكنهم بالمدرسة. التفتت عينا عربية "وشم" امرأة على يده وهو يخبرهم بأنه لم يتسن له بعد إفراغ "المقصورة" من "المونة" نظرا لوفرة الذخيرة. جابهتهم بشرب الماء من الشربة، وتمتمت في قرارة نفسها: "هاهم يستعملون الشربة مثلنا في القرية، وذلك الرجل

إنه كرجال القرية يحمل وشما ظاهرا، ويتحدث عن بيت "المونة"، وتلك النسوة لا يختلفن عن نسوة القرية حين يتجمعن ويطورن الأقمشة.

سكنهم الجديد غرفة كبيرة مفتحة عبر أقواس مزركشة، تتركب من مقصورتين: "مقصورة" مغلقة بالمزلاج، وأخرى لا تسع إلا لفراش صغير لها. في "المقصورة" عادت إلى فوقعتها التي نسج خيالها خيوطها العنكبوتية، فأحس أنها باردة كقطعة من الثلج أو كصخرة لا تنفتت، فالغرفة الضيقة تلف حولها كالدامة، كالأزقة الملتوية. كل شيء يتحرك حولها دون أن تنجح في تحديد موقع ذاتها، فكيف تقهر الشعور العبي الذي باغتها ؟

ما بدد صفاءها حقا ! حالة عدم توافقها مع أجواء أزقة المدينة العتيقة. بدت قلقة كأنها تريد أن تفكك امتصاصها من التصاميم المعمارية التي تثير دهشتها: "أزقة ضيقة، وديار كبيرة وغرف واسعة" التي يتنفس الإنسان حريته إلا حين يسلك الممرات الضيقة الدامسة ؟ أتخفى هذه التصاميم حكمة حمة ؟

تددت على الفراش ولم تفق إلا حين ناهت إلى سمعها جلبة وضجيج وسط الدار. أطلت من شبك الغرفة الحديدي، رأت رجلا يحملون بتاديرا وكانوا جمراته متوهجة تنبعث منه روائح البخور... أخبرتها أمها :

- الليلة سيقمونها "المبينة".

- وما معنى "المبينة" ؟

- هي للترك، وهي لا تختلف عن عادتنا في القرية، هي كـ "الحضرة" التي نحييها كل سنة في حضرة ضريح الولي الصالح.

"المبينة" الأثيب بتخميرة وثنية، عابنت عبرها حالات الغيبوبة المعتزجة بروائح البخور والتمتمات.

في هذه "المدينة" شاهدت صورالم تبصرها من قبل :
نساء وشابات يرقصن بشعورهن ، يتخمرن ، ويفقدن
الوعي . رجال تلسع النار صدورهم العارية دون أن
تحرقهم ، يمررون النار على ألسنتهم دون أن تبقى آثار
احتراق ودون أن تبتع روائح الشواء . استحالت
ص . ربات الدفوف إلى إيقاعات تفرع رأسها . .

العجوز رمادية الشعر التي لا تلفه بقرطة كنساء
القرية المسنات تمسك صبية متخمرة من الخلف ،
فترمقها "عربية" يحذر وهي تتخيلها في صورة
ساحرة يهودية ، تأمر الواحدة منهن بحضور
"المدينة" ، أين تطفأ الأنوار وتفرع البنادير ويتخمر
الحاضرون لتخلصها من السحر وتحرقها من الجان
وهي تتمتع بكلمات غامضة .

فرع البنادير يزيد من إيلام رأسها ، و"عجاجة"
البخور تزيد في خنق أنفاسها ، أحد الدرويش يمر
سكينا على رقبتة دون أن تصيبه بالأذى . . هل
ما تشاهده حقيقي أو من وحي خيالها . هل من
تشاهدهم بشر أم كانت خارقة ؟

هي قلقة الآن . ترى الدرويش خلوعاً إلى الجبال
ذبحوه وحرقوه ، وترى صورته تظلل من الدماء ،
وتبصر امرأة بدون ملامح تولول ، تمزق ملابسها
وتنهار إلى أن يحملها ذوو المناديل البيضاء .

أفاق تحت تأثير إيهام ما ، فغادرت الدار دون
وعي منها ، ولم يلحظ أحد خروجها . سارت
في الأزقة المظلمة مغمضة العينين تشاهد أحلاما
ملغزة ، وحين عادت إلى الدار سألتها والدها أسئلة
كثيرة وكل عيون سكان تلك الدار موجهة نحوها ،
وخاصة تلك العجوز الأشبه بساحرة يهودية ، كانت
تفحصها وكأنها تستجلي سرا وتقول : "لقد رآك
زوجي وأنت تسلكين طريق العودة للدار وكأنك
خيرة بالأزقة ، فقد عدت عبر نهج "سيدي بن
نعيم" وانحرفت عبر نهج "سيدي الحاني" وكنت
شبه نائمة ."

أخبرتهم "عربية" أنها لا تذكر إلا الحلم ، بل لا
تذكر إلا جزءاً منه : "رأت ساحراً ، كان يسألها
عن مكان الكثر وهي تجيبه بعدم معرفتها بالأمر" .
و حين روت لهم ما شاهدت صرخت تلك العجوز
: "الأكيد أن كنتا يوجد في هذا المنزل ، لكنك لم
تخبري الساحر عن مكان الكثر ، أنت لم تتخلمي
بعد ، ربما لو تخمرت لكشفت عن السر" .

أضحت "المدينة العربية" مجرد قضبان تسجن
أحلامها البكر ، فلم تعد تراءى لها غير الكوابيس
ولم تخط كلماتها غير معاني الازدراء والكآبة .
كانت مشاهد المدينة تولد لديها أعنف المشاعر
لذات ترددي القذارة . . فقد كانت تشاهد ليلا
بعض النسوة اللاتي يمتطين الأزقة ليعفن من
قبل الرجال . بعض الديار المنتشرة يتحدث عنها
أترابها بأنها مأوى للشعوذة والسحر . . الحمامات
التي حكى عنها حكايات الجان . . تعطل ذهن
"عربية" عن فهم الأشياء لتتوه في خضم خرافات
انثقت عن عصور خلت .

نفسح الطيب والدها بأن يرسلها إلى مكان
آمن ترتاح فيه ، فاختارت الذهاب إلى منزل جدها
الريفي . رتبت ملابسها في حقيبة كبيرة ، وأخفت
بين طياتها دفتر مذكراتها الشاهد على قرفها من
كوابيس المدينة . لكن والدها صممت على إعادة
نفحص لوازمها لتتأكد من عدم نسيانها لبعض
الأغراض ، و"كاد قلبها يغوص بين أضلعها" وهي
تتخيل عثورها على الدفتر ، لكن رنين الهاتف أنقذ
تخميناتها ، فأغلقت الحقيبة بالمفتاح . . لم تدم
المكالمة طويلا وعادت أمها مقطبة الوجه :

- لقد طلب منك والدك تربيته ريشا يعود بعد
قليل من الاجتماع ليوصلك إلى منزل جدك .
- سأمتطي القطار .
- إن والدك لن يهتأ له بال إلا إذا أوصلك إلى
مكان آمن .

.. طبعاً ما زال يعاملني كطفلة.

لم تكلف أمها نفسها مشقة التحاور معها كي لا تدخل في تفاصيل كثيرة. وكانت تدرك بأن أمها لا تريد أن تشعرها بالصداع العنيف الذي انتابها...
مستافرين بعد قليل ومن الأجدى الكف عن الثرثرة.

حملت أمها حقيبة الملابس بيدها اليمنى وقارورة الماء بيدها اليسرى، واتجهتا نحو بطحاء "الحلفاوين". هناك وجدت والدها في الانتظار. وضع الحقيبة في السيارة وودعتها والدتها بحرقه، وما إن انطلقت السيارة حتى صبت الماء وراءها.

ظل والدها صامتاً طيلة الطريق، تاركاً إياها تقطع مسافة طويلة للتخيل، لكتابة قصص حول تلك الفترة التي قضتها بين أزقة العاصمة، أين جردت من كل إحساس جميل، علماً تستعيد المعنى بعد الضياع، ولن يتم ذلك إلا في فضاء رحب.

شعرت بالانطلاق، وكأنها مزقت خيوط العنكبوت التي كانت تلف أنفاسها. انطلقت فتاة مجهولة من أعماقها طلقت مرافق السواد وسارت في درب مضيء، تحاول النظر إلى الشمس المنعكسة من بلور السيارة فتطرف عينها، تبحث عن غيمة تحجبها وترمق بفتنة طيور اللقلق وهي تتجه نحو الشمال..

ARCHIVE

الغوص في المجهول

عبد الزحمان رشيد التواني

الحفي الذي لا تراه إلا بعد معاشرة. فأنت من هذه الناحية ليس عليك بأس.

لم أدرك لمّ طرح عليّ صاحبي السؤال، لم أرد أن أقف طويلا عند هذا الأمر واستأنفت أوضح لصاحبي موقفي من الجمال ووجهة نظري في الموضوع
قال صاحبي :

- لا خوف عليك من هذه الناحية.

سألت صاحبي :

- لكن لماذا تطرح عليّ السؤال ؟

لم يمر سؤالي اهتماما، واكتفى بالقول :

- ستجدها في مقهى الموعد عند الساعة الثانية عشرة. سلّمها هذه الورقة. لا تنس الزمان والمكان، أعرف أنك كثير النسيان هذه الأيام. إنني أعول عليك. الأمر في غاية الأهمية.

ماذا أفعل بهذا الضمير الغائب ؟ ولماذا دعاني صاحبي إلى احترام الموعد وأكد على ذلك ؟ ماذا بوسعي أن أفعل. والأهم من كلّ ذلك من تكون صاحبة هذا الضمير ؟

لم أعهده هازلا. نظر إليّ في تومّس وقال :
- هل تجيد مخاطبة النساء ؟

قلت : Ça dépend

- إنّ الأمر يختلف، فالمسألة تتوقف على نوع المرأة، أنا مثلا لا أرتاح كثيرا إلى الفرات التي تقبل إلى الثروة، كما أنني أرتبك لمعلم المرأة العاتقة الجمال. أحس بالارتياح أكثر مع المرأة الصسوعة، المرأة التي تكفي بإشارات خفيفة ذكية. أكره المرأة التي تهيمن عليّ بلسانها. هل تفهم ؟! وأشعر بالانغذاب بل قل الاطمئنان إذا كنت بجانب امرأة متوسطة الجمال، وإن شئت تلك التي أكتشف جمالها تدريجيا. أما ذات الجمال الواضح الفاضح فلا أحسّ معها بالاطمئنان، تبدو لي كأنها ملك لجميع الناس، لهم جميعا حق النظر إليها. وأجدني معها محرجا بكلّ تلك العيون الموجهة نحوي لوجودي قربها.

استمع إليّ صاحبي واستأنف الكلام وقد بدا عليه أنّه واثق من ردّ فعلي.

- لا. اطمئن، فأنا مثلك تقريبا، لا أحبّد الجمال الذي يرى لأول وهلة، أفضل ذلك النوع

انصرف صاحبي وتركني أقلب الأمر. تسلل بين الأستلة وتركني واقفا كالأبله. كان جادا وواثقا. انتهيت إلى أنه لم يذكر لي اسمها أو شكلها، ولم يوصني بشيء غير احترام زمان الموعد ومكانه.

وهل يكون مقهى الموعد خاليا من امرأة غيرها؟ فماذا سيكون موقتي لو تقدّمت من إحداهن فزجرتني أو اتهمتني بمعاكستها ؟ أو أقبل رفيقها وظلّ بي الظنون؟

فكرت في حلول كثيرة. وطرحته أمامي عدّة افتراسات، محاولا مواجهتها بالنتائج المترتبة. ماذا لو ألقيت الفكرة تماما من ذهني، وعدلت عن الذهاب إلى هذا الموعد الغريب ؟ سيكون ذلك إغخلا بالصداقة التي تربطني بصاحبي، وهو الذي أكّد على أهمية الأمر. أفتح الورقة ربّما أجد فيها ما يدلني عليها. هذا لا يجوز، قد يكون في الورقة سرّ لا يريد صاحبي أن أطلع عليه. ولو كان لا يرى ضيرا في ذلك لما غاب عنه أن يقول لي «استعن بالورقة».

لم أجد من حلّ أمامي سوى أن أمشي إلى البيت وأفكر بهدوء قبل التوجّه إلى المقهى. سهرت على الرصيف ويدي ممسكة بالورقة.

يا لها من مهمّة غبية !

انتهيت إلى البيت، أدّرت المفتاح بهدوء، كنت أطلب شيئا من التركيز. سمعت صوتا يأتي من الداخل، ظننت أنّ صاحبي قد سبقني إلى البيت مع بعض معارفه. تبين لي أنّه صوت التلفاز، إذن لقد تركت الجهاز يشتغل. فعلا إنّ صاحبي على حقّ. أطفال الجهاز.

خطرت ببالي فكرة بدت لي طيبة. لقد رأيت صاحبي يعود إلى البيت أكثر من مرّة مصحوبا بفتاة. قد تكون هي. وأنا أعرف ملامحها، وأستطيع أن تعرّف إليها دون عناء إذا رأيتها. تذكرت أنّ صاحبي قد سهّل عليّ الأمر حين ذكر

لي جنسها، فهي على الأقل من صفّ الإناث، وهذا يعني أن أطرح من حسابي ما يقارب نصف البشر، وهي نسبة لا بأس بها. يا له من حلّ لو أطلعتُ عليه أحدا لضحك مني واتهمني بالبلادة. ولكن في مثل هذه الحال أراه مريضاً ولا يتقصه الذكاء. أحسست برضى عن النفس لاهتدائي إليه. واعتبرته إنجازا.

سكنت قهوة باردة. لم أكلف نفسي غسل الفئنان، رأيت أنّ ذلك ليس ضروريا، لقد شربت فيه قهوة قبل أن أغادر البيت صباحا وتركته قرب الحوض موجلا موضوع غسله إلى موعد لاحق. لا وقت لديّ الآن لأقوم بهذا العمل الثانوي جدّا. كنت في حاجة إلى سيجارة تساعدني على التركيز، وأنا أحبّ التدخين مع القهوة. أشعلت السجارة ورشقت من القهوة رشقتين قبل أن أسحب نفسا عميقا ملأت به رئتي.

حاولت أن استعيد ملامح الفتاة التي يجلبها صاحبي معي إلى البيت من حين لآخر، لأسهل عليّ نفسي أمر التعرّف إليها إذا رأيتها. استجمعت أجزاء صورة تقريبية وركبتها في ذهني.

تذكرت من كلام صاحبي عناصر قد تساعدني على الاهتداء إليها، وأبعدت عن ذهني تماما فكرة اللجوء إلى الورقة. قرّرت أن أعتد فقط على قدراتي الذاتية، على حدسي والعلامات المساعدة. لقد ذكر لي صاحبي أنّها ليست من النوع الذي يتكلّم كثيرا، ولكن كيف لي أن أعرف ذلك دون أن أتكلّم معها. أسقط هذه العلامة من القائمة، ألم يوح إليّ في كلامه بأنّها ذات جمال متوسط، أو هكذا تبدو لمن يراها أوّل مرّة.

استلقيت على السرير الفردي وأخذت أنظر إلى السقف في انتظار أن تلعب في ذهني أفكار أخرى. لا شيء. لم يبق إلّا أن أعوّل على ما سيحدث على عين المكان. نظرت في الساعة الحائطية وقدرت

الوقت اللازم لبلوغ المقهى في الوقت أو قبل ذلك بقليل. أنا كما قال صاحبي كثير النسيان هذه الأيام ويجب أن أظل أذكر نفسي بالموعد. خشيت من أن يسرح بي التفكير فأذهل عن الموعد. نهضت وتوجهت إلى بيت الاستحمام لأسوي شعري وأعدلت هيتي، لا يجوز أن أذهب للقائه امرأة وأنا على هيئة غير لائقة.

المسافة بين البيت والمقهى أعرفها وأقدر ما تستغرقه من الوقت تقريبا.

أخذت الورقة ووضعتها في جيبتي. أشعلت سيجارة أسلّني بها في الطريق. قطعت المسافة في الوقت الذي قدرته والذي يناسب الوقت اللازم لتدخين سيجارة. تلك طريقة أستخدمها غالبا في تحديد المسافات. كم سيجارة أدخن من... إلى... لا أحفظ بالساعات اليدوية. أحس أنها تثقل يدي وتعوقني. كما أكره رائحة العرق الذي أشتبه من معصمي في الصيف إذا كنت أضغ ساعة. أتخلص منها غالبا بإهدائها إلى شخص أصدقائي أو أتعمد نسيانها في مكتبي وعدد لا أحدهما في اليوم التالي أعرف أنّ المتظف قد اجتلسها فأشعر نحوه بالامتنان، وأشكره في سرّي. أحيانا أريد أن أساعده على التخلص من وخز الضمير، فأطلب إليه أن يأتيني بقهوة على حسابه وأعتبر ذلك ثمنا للساعة المختلة.

عندما وصلت كان أول شيء قمّت به إلقاء نظرة على كلّ الرواد الذين يجلسون في المقهى. لم أر بينهم امرأة واحدة. شعرت بارتياح لأنّ المهمة ستكون أيسر. وخطر ببالي أن تكون هي أول امرأة تصل المقهى. لم أفاجأ بعدم وجودها. أعرف أنّ النساء لا يصلن في الموعد. يفضلن أن يصل الرجل أولا ثمّ يلتحقن. هنّ محقات في ذلك، فالمرأة إذا وصلت قبل الرجل واضطرت إلى الانتظار على الرصيف أو في المقهى أحاطت بها الشكوك، وتلقّت من العروض ألوانا.

كان عليّ أن أتأكد من أنها لم تأت قبل الموعد. سألت النادل إن كان رأى امرأة تدخل المقهى قبل هذا الوقت بقليل، فأجابني بالنفي وهو يحذيني بنظرة مريبة. إنه يفكر مثل كل الناس في هذا البلد. خرجت ألقى نظرة على الرصيف، لم أر غير نساء عيّن مسرعات لا يبدو عليهنّ أنهم على موعد مع أي كان. تلك علامات أعرفها، النظر في الساعة من حين إلى آخر، الالتفات في اتجاهات مختلفة، التأفف، الجيتة والذهاب، ينضاف إلى كلّ ذلك اليوم استعمال الهاتف الجوّال بعصبية ظاهرة تصل إلى رفع الصوت والاشتباك عبر الأقمار الصناعية. أحيانا أفعل الشيء نفسه، أرفع صوتي وأشتّم. وقد أستمع يدي في إشارات قبيحة دون أن أشعر. يبدو أن الناس لم يعد لديهم ما يخفون، كلّهم يقول علنا ما كان يجب أن يبقى سريّا. لو فعل أحدهم ذلك قبل اكتشاف الهاتف المحمول لانهم بالجنون والحبل كما اتهمت قفصه امرأة الشيخ (*).

هذه الأيام إلى المقهى أمسحه بنظراتي من جديد خشية أن تكون دخلت من باب خلفي ولم أرها. لم أر شيء في المقهى، فاخترت مكانا قريبا من الباب، وجلست مواجهها لكل من يدخل أو يغادر. اقترب مني النادل يحمل صينية يضع على ساعده متديلا أبيض، فهمت القصد.

أعطني اكسبريس من فضلك.

استدار فانشغلت بالنظر إلى بعض الزبائن الذين يدخلون المقهى أو يخرجون منه. أعجبتني الفكرة، ووجدت فيها طريقة مسلية بعض الشيء. كيف لم أهتم إليها قبل اليوم. لو كان ذلك لوقرت على نفسي الكثير من ذلك السأم الذي كان يعتريني في أوقات الفراغ.

رأيت زبونا يجيّر معه آتني مترددة، لم تلبث أن تحوّل حياؤها إلى قهقهات مزعجة. استبعدت

أن تكون أنثى من هذا النوع . لا شك أنها ستأتي وحدها .

كان النادل قد عاد بالقهوة، وسحب المنديل من ساعده وانحنى لمسح الطاولة أمامي رغم أنها بدت لي نظيفة لا تحتاج إلى مسح ، حجب عني الباب الذي ظلمت أرقبه مذ ولجت المكان . ملت برأسي دون أن أفق من مكاني، بمقدار ما يسمح لي بروية الدّاخل .

أتكون حقاً هي ؟

استحضرت كلّ المعطيات التي جمعتها حول شخصها : أنثى، متوسطة الجمال ، لا تبدو ثرثرة أمر لا أستطيع معرفته إلا أن المشكلة أنها خالفت الصورة التي كنت رسمتها في ذهني . ليست تلك الفتاة التي كان صاحبي يعود بها إلى البيت من حين إلى آخر . قدّرت سنها تقديراً ، إنها في الأربعين تقريباً، شقراء . تأكدت أنها أجنبية - أوروبية بلا شك وهذه مشكلة أخرى . كيف سأخاطبها ؟ صحيح أنني أحسن الفرنسية إلى حدّ لا بأس به . أعني أنني أستطيع أن أقول ما أريد قوله دون عناء أو مشقة تذكر ، بل أستطيع أن أسمح لنفسني باستعمال بعض المجاز وأن أضع كلمة مكان أخرى على سبيل الفصاحة وكدليل على أنني أعرف أكثر من كلمة واحدة للمعنى ذاته . ولكنني لا أفهم من الإنجليزية إلا القليل الذي لا يفيد في مثل هذه الظروف . أما الإسبانية والإيطالية فلا أعرف منهما سوى أنّ كلمات كثيرة منهما تنتهي بحركات تنطق مثل الضمة أو الكسرة أو الفتحة عندنا ، وإن كنت أفرّق بينهما بكثرة حرف الثاء في الإسبانية، وأنّ حرف الخاء بعض حروفها .

ماذا لو كانت ألمانية ؟ أنا لا أعرف من هذه اللغة شيئاً . العارفون بها يقولون إنها قريبة من الإنجليزية، لكنّ جهلي بها يحول دون ملاحظتي هذا الشبه .

انتظرت أن يتعد عني شبح النادل . نسيت القهوة التي وضعها أمامي على الطاولة، وبقيت أتابع أنثائي وأرقب حركاتها، إنها تبحث عن شخص لا شك في ذلك . لم تجلس . ظلّت تحيل نظرها في أرجاء المقهى، تمتدّ به إلى الأركان البعيدة وأنا في متناول يدها، كثيراً ما لا يرى الإنسان الأشياء القريبة منه . لم أفعل شيئاً ، بقيت أنتظر أن أصبح في متناول نظرها لأرى ردّة فعلها .

أنا أيضاً يبدو عليّ أنني أنتظر شخصاً ، لا حاجة بي إلى أن أظهار بذلك .

آه... إنها تنظر إليّ !

بدت عليها علامات حيرة طفيفة . تذكرت شيئاً أربكني، أنا أشبه صاحبي كثيراً إلى درجة أنّ البعض ممن يعرفنا يحسب أننا أخوان . كلانا يحمل سمرة أهل الجنوب، كلانا ذو شعر أسود لا هو بالناعم ولا هو بالأشعث ، بين بين ، الوجه مدور ، الحاجبان كثيفان ، لون العينين بنيّ، عسلّي ، كما نصه المصالح الخطرة ، الأنف يميل إلى التكوّر ، ونحن إلى ذلك مختاربان في السنّ . الفرق الوحيد بيننا أنّ صاحبي يفوقني طولاً . فرق لا يرى إلا إذا كنا واقفين جنباً إلى جنب . أنا الآن جالس فلا مجال لرؤية قامتي . ثمّ إنّ صاحبي ليس بجائني .

نظرت في وجهها أحدث عن شيء لا أعلم ما هو . هالتي لون عينيها الأزرق البهري . تظاهرت بأنني أعرفها . نهجت الحطّة . اقتربت مني فوقفت لاستقبالها . مددت يدي فسأحت عليّ بحرارة شعرت أنها تريد أن تذهب أبعد من ذلك . تراجعت قليلاً ، وقلت مرحباً :

Bonjour ..

قلتها على سبيل الاختبار Bonjour

الحمد لله ، إنها تتكلّم الفرنسية .

أشرت بيدي أدعوها إلى الجلوس . اتخذت

مكانها أمامي، أشرت إلى النادل فأقبل مسرعا.

Qu'est ce que vous prenez? -

لاحظت أنها تفاجأت قليلا، ولكنّها سرعان ما تداركت:

Un café -

Tout de suite madame! -

قالها النادل مبتسما ثم انصرف مسرعا. سررت لذلك، لكن حزن في نفسي أنه لم يستقبلني بمثل ما استقبلها به من الحفاوة، عاملني بجفاء. في حدود الواجب، لم يفه بكلمة واحدة فيها ترحيب أو تودد. أحسست أنني ازددت أهمية في نظره بمجرد أن رأيت أن هذه السيدة تمت لي بصفة. تذكرت مقالا كنت كتبه ذات يوم وأرسلت به إلى صحيفة. كان موضوعه الاحتقار الذي يعامل به ابن البلد مقارنة بالغرباء من السياح، لكن الصحيفة لم تنشره، فضلت الاحتفاظ به في أرشيفها.

لاحظت أنني ذهلت عن ضيفتي الجالسة أمامي. عدت إليها مرتبة. رأيت أن النادل قد وضع أمامها قهوة في فتجان مميز، ليس كفتجانتي الذي يشبه فناجين بقية الرواد.

لا يهم، فهي على كل حال ضيفة، ومن واجبي أن نفرح بالضيف ونقدّم له أفضل ما لدينا، هذا أمر يعود إلى شيمة قديمة ورثناها عن الأجيال السابقة.

تحسّست الورقة في جيبي عندما أحسست بأنني استنفدت عبارات الترحيب ولم يبق لي شيء أقوله لهذه السيدة الغريبة. لم تترك لي الفرصة.

... Tu sais chéri -

وانطلقت تحدّثني عما وقع بعدي أنا الذي لم أكن يوما هناك، ولم أر هذه المرأة إلا منذ قليل.

تحدّثتني عن ذكرياتنا في فرنسا، عن الجامعة

والسربون، عن البيت الذي كنت أسكنه، عن المقهى الذي كنت أؤمّه كل يوم لانتظرها وأحسني قهوتي الصباحية، عن الحانة التي نلتقي فيها أسبوعيا مع أبناء الجاليات التونسية والجزائرية والمغربية. فنشرب ونخوض في قضايا العالم. نستعرض الأحداث ونحلّلها، وكثيرا ما كنّا نختلف، وننتهي إلى الاقتناع بأنه كتب علينا ألاّ نشقّق، ونعذر زعماءنا. ونفهم عجزهم عن تحقيق الوحدة. حدّثتني عن الأصدقاء والصديقات، عن قاعات السينما والمسارح التي كنّا نؤمّها. عن والدها الذي أعجب بثقافتي الشرقية. وانتهى أمها اليهودية التي كرهتني دون سبب، وانتهى بها المطاف إلى تغيير موقفها بعد أن أعلمتها بأننا واليهود أبناء عمومة، وأتني شخصا لا أرى مانعا في أن يشاركنا بيوتنا، وقيموا بين ظهرائنا. قال لي إنّ أستاذ الأدب ظلّ يسأل عني لإتمام موضوع البحث الذي اتفقنا على أن يكون عنوانه: صورة المغترب في كتابات الجيل الثاني. أخبرتني عن مسرح الحركات اليسارية التي كنت عضوا نشطا فيها وما أصابها بعدي من تشتت وقالت لي إنّ الرّفاق ما زالوا يذكرونني بكلّ خير.

بقيت أستمع إليها، ورأيتني في جلد صاحبي الذي اكتشفته لأوّل مرّة. لم يكن قد حدّثني بشيء من هذا. كلّ ما سمعته أنه قال لي ذات يوم:

تركت كلّ شيء ورجعت أبحث عن ذاتي.

لم يزدني على ذلك شيئا. تحوّل إلى موضوع آخر.

أنهت محدّثتي الكلام، ووجهت لي عتابا فهمت منه أنّ صاحبي قد تركها دون سابق إعلام، وأنّها تعبت في الحصول على عنوانه قبل أن تقرّر الذهاب به. فهمت أيضا أنّ صاحبي قد ترك لها من سحر الشرق ما زدها في غربها ومن الأحلام الألف ليلية ما طار بها وأجاءها إلى عالم الأساطير.

آية مصيبة وضعتني فيها؟! ماذا أفعل بهذا اللغز
الآدمي الذي ألقينته في طريقي؟ كيف أتصرف مع
هذه الأمة؟

إنها لك . افعل بها ما تشاء ، لقد تركتها لك .

وأغلق الهاتف في وجهي .

عدت إلى المرأة التي تركتها في الانتظاري . عرفت
أنها كانت تتحجب ، وجدها تمسح بقايا دموع ،
وهي الآن أكثر هدوءاً سألته :

- Voulez - vous qu'on parte d'ici ?

- Comme vous voudrez -

قالتها في استسلام . أحسست كأنها تشجعني
على أخذ زمام الأمور . هل أوحى إليها صاحبي
بشيء في ورقته؟

قادت النادل . تقدمته ثمن القهوة ، وزدته فوق
ذلك ما جعله ينحني شاكراً فضلي ويود عنا بليلة
متعة يا لنا إقامة لطيفة ، ثم قال لنا بفرسية محترفة :

- Revenez quand vous voulez -

خرجنا دون أن نرد عليه . لقد أخذ نقداً ثمن
كلامه المنق .

تحول فكري إلى ما يجب علي فعله تجاه ضيفتي :
الطعام ، الخمر ، الخروج إلى الملاهي ، زيارة المناطق
الأثرية ، السفر إلى الجنوب . . . هل أصبح دليلاً
سياحياً؟ لم يسبق لي أن جربت هذه الحظوة . كان
ذلك على سبيل الاحتياط ، فضيفتي لم تعرب بعد
عن برنامجها بعد تلك المصيبة التي استقبلتها بها .
قد أستريح من كل ذلك إذا ما كانت قد قرّرت
العودة من حيث أتت . سأنتظر .

تمشيتاً في الشارع جنباً إلى جنب . فكّرت في
عرض برنامج أولي . سطرته ارتجالاً لقضاء المدة
التي سيستغرقها بقاؤها . أضمرت أنه برنامج قابل
للتحوير حسب الظروف .

كدت أكذب عليها وأعتذر على لسان صاحبي ،
فأقبلته وأحل محله . لكنني شعرت بثقل اللعبة التي
فكّرت فيها ، خشيت أن أدخل عالمها ، وأفتح أبوابه
مفاتيح مزيفة . تراجعتم عن المشروع

- Attendez , vous allez comprendre!

أخرجت الورقة من جيبي وناولتها إياها .
أخذت الورقة وعلى وجهها سؤال . فتحتها في
تردد ، وأخذت تقرأ بصوت كالسموع ، نوع من
الدندنة فيها استخفاف . كنت أتابع تعابير وجهها .
ثم بدت أكثر اهتماماً ، صارت قراءتها صامتة ،
توقفت شفتها عن الحركة . صارت تقرأ بعينيها
اللتين ازدادتا اتساعاً . بدالي أنها شعرت بحرج
كبير إلى جانب الصدمة التي تلقّتها ، وقد تساءل
في خلدها : من أكون إذن؟ ظله؟ تابعه؟ أخوه؟
القراءة وحدها كفيلة بحل اللغز تصوّرت ذلك ،
والأما فائدة هذه الرسالة؟

أنهت القراءة فرايت دموعاً تترقق في عينيها .

- Vous êtes son ami donc ! -

هل كان سؤالاً أم تأكيداً؟ !

- Oui , c'est ça ; je suis son ami -

- Je suis désolée; je suis vraiment embarrassée; -

- je ne sais pas quoi dire

- Ne vous en faites pas ; je vous comprends -

طوت الورقة وأعادتها إلي وهمت بالمغادرة . عزّ
علي أن أتركها تمضي وهي في هذه الحال . ستكون
جرعة إن تركتها تمضي بأحلامها الخائبة . لكن ماذا
بوسعي أن أفعل؟ استمهلته قائلاً :

- Attendez- moi cinq minutes , je vais juste -

- aux toilettes

أشارت أن نعم .

التجأت إلى المراض وهمت إلى صاحبي :

قلت لها :

Puis je vous inviter chez moi? -

Comme vous voulez. -

قالتها في استسلام كسابتها .

عرجنا في طريقنا إلى البيت على سوق شعبية، اشتريت ما يصلح لإعداد طبق وطني مائة بالمائة. ركزت على بهارات وتوابل مميزة. يجب أن يعكس طبعي الأول روح هذه الأمة وتاريخها وذوقها. كنت أمام مسؤولية وطنية .

كانت تسألني عن اسم كل شيء أضع عليه يدي أو أشير إليه. اجتهدت في استخدام قاموسي الفرنسي في مجال أسماء التوابل والخضر. ثمة أشياء غابت عني فاضطرت إلى الوصف والتشبيه لتقريب المفاهيم. كنت كمشعوذ يجمع غرائب الأشياء ليترتب وصفة لعجوز. تصورت أنني تحولت في نظرها إلى ما يشبه ذلك. لم ترقني الصورة كثيرا.

عدنا إلى البيت محملين بلوازم غذاء سحرياً دعوتها إلى المطبخ الذي لم أدخله منذ زمن بعيد لإعداد قهورة. كنت أكتفي بأكلات خفيفة أو ببعض الخبز مع الجبن والزيتون المملح. ساعدتني في أشياء بسيطة لا تدخل ضمن سر الوصفة العجيبة. ذلك من اختصاصي وحدي.

كان لدخولها المطبخ أثر طيب، لقد تجاوزت الصدمة، وهي الآن تنظر إلى الأمور نظرة عقلية. أبدت إعجابها بطبخي

Umm , ça sent bon! -

Vous trouvez? -

ابتسمت مرافقتي لأول مرة منذ لقائنا، فأعجبني ابتسامتها التي ما زالت تحتفظ ببقية حزن. وزادني تشجيعها تقانيا وإتقاناً حتى اصططعت حركات أولئك الطباخين الذين أراهم صباح الأحد يعدون أطباقاً عليّة على شاشة قناتنا الوطنية.

. C'est prêt , on peut passer à table -

أقبلت وهي تقول :

Vous m'avez donné de l'appétit -

وضعت الطعام على الطاولة، وقارورة خمر من النوع الداكن الحمراء. جلست قبالي فسكنت لها من القارورة دون أن أستشيرها. لم تمنع.

قالت :

Merci! -

سكنت لنفسي كأساً.

كان الطعام لذيذاً أكثر مما توقعت. أعرف أنّ الطعام الذي يعدّ برغبة صادقة يكون لذيذاً وله طعم خاص. طعم يكتسبه من روح مُعدّه.

أكلنا وتحولنا إلى ما يشبه قاعة جلوس، تحولت معاً قارورة الخمر. أتينا عليها على مهل في حديث قليل لا غاية له إلا ملء... وتجنّب الصمت.

فدعوتها إلى أن تأخذ نصيباً من الراحة. قلت :

Vous pouvez prendre ce lit si vous souhaitez vous reposer un peu

كانني بها قد أدركت أنّ هذا السرير الثاني لصاحبي الذي تركها في عنقي، وترك لها ورقة غامضة، ونجا بنفسه.

رأيتها تنزع عنها ملابسها في غير حرج من وجودي قربها، شغلت نفسي بالنظر في مجلة نافهة تعودت شراها دون أن أقرأها غالباً. بهدف التشجيع لا غير. فعلت ذلك ريثما تنتهي مرافقتي من تغيير ملابسها. لم أستطع أن أمنع نفسي عن النظر من خلال الصفحات، أعلل فعلي بأنه لغاية الثبت من إقامتها ارتداء ملابسها. بدا لي أعلى الصدر نافراً نفوراً مغرياً. لم أركز النظر خوفاً من المارد الكامن فيّ.

وضعت فستاناً خفيفاً، واستلقت على السرير.

اليوم. على الإنسان أن يستعير عين غيره إذا أراد أن يعرف حقيقة ما حوله.

دخلنا درب السوق التقليدية. كنا نمضي دون توقف. العروض تهال علينا من الجانبين :

Mssieu, madame ! entrez s'il vous plait. -
juste pour voir ! venez visiter

البعض يكاد يجرنا إلى محلّه جرّا.

الزعجوت من تصرّف أصحاب المحلات، فاندحرفت برفيقتي مع أوّل زقاق. لم يكن لنا هدف في دخول هذا الدرب. كنت فقط أزجي الوقت في انتظار ساعة العشاء. أرهقنا السير والزحام فطلبنا مقهى نستريح فيه. جلسنا نحسي قهوة على جانب الشارع الرئيسي.

الوقت مناسب للبحث عن مطعم نصيب فيه عشاءنا الأوّل

سألناها إن كان لها اختيار معيّن.

(نجلتني متبهاة :

J'ai confiance en vous. «

لا بدّ إذن أن أكون في مستوى الثقة.

تذكّرت مطعما من النّوع الذي يقال عنه «Intime.» أردت أن يكون العشاء شاعريا قدر الامكان، إذ هانسية للانتقام من كلّ تلك الاكالات الخفيفة التي ازدرتها بـ فردي على عجل.

قصدا المحطة مشيا على الأقدام إمعانا في إضاعة الوقت.

صعدنا عربة خالية سرعان ما امتلأت بخلق الله حتّى حججوا عتّا الرّؤية. حدّصتنا سرعة القطار من طول المعاناة.

ترجلنا في محطة «سيدي بوسعيد»، رأيتها متعجّبة من كثرة الناس والأجناس. قلت لها موضحا بشيء من الفخر :

تركها تستسلم للنوم، وخرجت من البيت. وقفت قبالة الشارع أراقب الناس يمرون. حسدتهم على أنهم لا يتحمّلون مثلي مسؤولية امرأة غريبة لا أدري ماذا أفعل بها.

ربما حسدوني بدورهم لو علموا أنّ في بيتي امرأة تنام على مقربة مني. ربّما تفتّى كثير منهم أن يكون مكانتي.

أقدّر الوقت وأنا واقف أدخّن السجّارة تلو الأخرى بلا وعي. لقد مرّ من الوقت ما يزيد على ساعتين.

سمعت خطوها في الدّرفة. عرفت أنّها آتت. عدت إليها. سألتها :

Bien dormi ? -

« Oui », je sens que j'ai repris des forces -

استأذنت في الدخول إلى بيت الاستحمام، فدللتها على مكانه، وانتهزت الفرصة لأضع برنامج الليل. خطرت لي فكرة أنّ هذا الصّفيف من النساء لا يعيش في البيت إلّا القليل من الوقت. وأنّ الحياة معه تستمرّ في الخارج بين شارع ومقهى ومطعم وسفرونزل. وبلغت في تطرّف إلى اعتبار أنّهنّ لسن في حاجة إلى بيت أصلا. فخبّيت في مقارنات لاحدّها.

خرجت ضيفتي وقد أخذت زيتها. بهرني جمالها الأربعيني واكتمال أنوثتها. كادت نظراتي تشي بالشهوة، فأسرعت إلى عرض مشروعي.

خرجنا تمشي في الشوارع. كانت تحدّثني ونحن نمشي. توقعت أنّ الناس ينظرون إلينا. لم أشأ التأكّد من ذلك. كنت أحدّثها عن أشياء تافهة، كدليل سياحي. أو أستمع إليها تصفّ إعجابها بما ترى. أو أجيب عن أسئلتها التي لفتت نظري إلى أشياء لم أكن بفعل العادة أعيرها قيمة قبل هذا

- C'est un lieu touristique très fréquenté -

كان الليل قد تقدّم وهبّت على سيدي بوسعيد
نسمات باردة تغازل الوافدين على مقاهيه العالية
المشرقة على البحر .

صعدنا في اتجاه الفتحة . كنّا نمشي ببطله نحاذر
الانزلاق في ذلك الدرب المرصّف بالحجارة الملساء .

المطعم مفتوح . سبقنا إليه بعض الزوّاد وقد
ساروا شوطا في النشوة . رحّب بنا صاحب المطعم
وعرض علينا الجلوس في مكان وجدته شخصا
مناسبا . نرى منه البحر بمتدّا أمامنا . تعلوه خطوط
المروج بيضاء . وخلفنا شجرة معرشة تحول بيننا وبين
باقي الطاعمين ، تنبعث منها خيوط نور خافت .

كان العشاء ممتعا ووقّيا ، زادته كؤوس الخمرة
المعتقة رومسية . بدا لنا أنّ كلينا يعرف الآخر
منذ زمن بعيد . دار الحديث انسيابا قراقا ملّونا
بلون الكأس تنعكس عليها خيوط النور . قرأت لها
أبياتا من الغزل ومن شعر الخمرة التي جئت بـ بعضها
اقتباسا عن أستاذنا القرمادي :

Sers-moi du vin et dis-moi que c'est -
! bien du vin
Ne me sers pas en cachette s'il est -
possible de le faire publiquement .

قالت محدّثي وهي تعيد الكأس إلى الطاولة
بعد رحلة إلى شفتيها :

- J'ai envie de vous tutoyer . -

تذكّرت أنّها تفاجأت عندما خاطبتها بصيغة
الجمع ، ونحن في المقهى .

Tu as raison ; pourquoi ce vous si lourd -
à prononcer !?

ضحكت مرافقتي ووضعت يدها على يدي في
حركة عفوية . تركت لها يدي . تغطّنت قسحت
يدها معتذرة .

لم أرّد على اعتذارها الذي رأيته غير
ضروري .

كانت الساعة قد تجاوزت الثانية ليلا عندما
انتهت طقوس العشاء . غادرتا المطعم وسرنا في
الدرب قدما . أعرف الطريق جيّدا . إنه ينتهي عند
البحر من الجهة الأخرى . كانت نسمات الصيف
البوسعيدي تثير فينا قشعريرة لليلة . اقتربت مني
وأمسكت بذراعي . التصقت بي ، أحسست بنهدا
الذي يليني حارّا ساخنا ناعما . سرت في رعدة
اللمسة الأولى . انتهينا إلى البحر . حاجز بسيط
يفصل بيننا وبينه . وقفنا عند الحاجز ننظر إلى
البحر . صفحة الماء هادئة ملساء ، ينعكس عليها نور
القمر فبدت كأنّها مرآة عملاقة . أخذنا بسحر الليل
والبحر . قالت :

- Oh mon Dieu , oh que c'est beau ! -

طلوقت قصصها بيدي وجلبتّها إليّ . استدارت
ومدّت ذراعيها تطوقني . اقتربنا حتى التقت
شفاهنا في ارتجاف في قبلة ليلية . أخذتها من يدها
وتغلّمتا نغمة الفرجة في الحاجز . عبرنا إلى البحر
فلامس الماء أرجلنا . وقفنا واحتمينا بقبلة ثانية
دفعنا إلى حدود الجنون ، وألقطنا على الرمل .
نظرت في عينيها فرأيت شدّة صفائهما على ضوء
القمر . قلت :

- J'ai envie de me jeter à l'eau . -

قالت :

- Tu sais nager !? -

قلت :

- Je ne compte pas revenir sur terre . -

لم تصدّق عزمي حتى رأيته أخلع ملاسبي .
تجوّدت تماما . أحسست بحرّية غريبة . تأمّلت
عينيها حتى بدّلتني أنفقتها . لم أعد أرى غير
لونهما الأزرق . غاب عني كل شيء غيره . قفزت

كتب قديمة . رأيت صاحبي يقدّ السباحة في الاتجاه الآخر . حيّاتي وقال لي بصوت مسموع :

كنت أعرف أنك جدير بتمّتي ! حظا سعيدا . وغاب عني . ابتلعتة الظلمة . وآخرين عرفتهم في شوارع المدينة . رأيت وجوها ملساء وأخرى ملتحية . اللحي كثيفة وخفيفة ومتوسطة ، كلّ الأحجام موجودة . سمعت أصوتا أعرفها ، سهيل خليل ، وقع سنابك ، صلصلة سيوف ، أزيز محركات ضخمة ، انفجارات مرعبة .

رأيت بين جموع السابحين مصطفى سعيد . لم يخاطبني . كان يضحك . هل كان يضحك مني ؟

في الزرقعة وغصت . شعرت بلذعة برد خفيفة ما لبثت أن زالت . الغريب أنني لم أجد حاجة إلى التنفّس . كنت كسمكة قاع لم تطلب السطح قط . كانت حركتي في الماء خفيفة . إنني أمتلك البحر امتدادا لا حدود له . سبحت دون كلل في اتجاه الضفة الأخرى . رأيت أشخاصا يسبحون في نفس الاتجاه وآخرين يسبحون في الاتجاه المقابل وآخرين لا يذهبون في أي اتجاه . يدورون في نفس المكان ، لا يتقدّمون ولا يتأخّرون . رأيت أشخاصا بدا لي أنني أعرفهم . أو قرأت عنهم . كأنهم خرجوا من

الهوامش والإحالات

(*) «مراة الشيخ» وتعني «مراة الشيخ» كية اسمها أهل نفسه على معناه كان يحوم في شوارع المدينة حين ودهاها وهو يضع يده على أذنه ويكتم بصوت مسموع كان يطلب شخص غير مرئي - غاما كما يفعل العاقلون اليوم - وقد انضمه الناس هدد لتتروث الهوامش الملوثة في البلاد

الشمس تشرق باكرا (*) ثلة من الآخرين ...

منصف الهتامي

| | |
|--------------------------|--------------------|
| هذي الفيافي لنا | خيمته هنالك |
| وجوهنا هذي | ما أن نفتح |
| من تراب تربتنا | حتى نطوى |
| جلدي الأصلع | وفنايل الزيت |
| كان هنا | تندلي |
| يرعى نوفاً بيض | على الأوتار |
| يسبح ليل نهاز | |
| أن يرزق مطراً | لما حط بنا الترحال |
| مدراثر | في باب "سُونِقَة" |
| ينفتحت دقات | كنا قنات |
| في انتظار العشارِ التوف. | |

من السَّوِيقَةِ (**)

ونستقي من ماء الماجل

نساوتنا يخرجن

ملفوفات

كعرائس الخرق

والسيد السيّد

بهرم شاريه

لما السوط يُناديه

كل شيء عليهن كان محرماً

حتى البكاء

حين يخفن على حدودهن

كن يكثرين الباكيت

إن كنت سقيماً

فاكرغ من عيون الموج المترغ

وانظر نظرة في النجوم

فستشمى

برضاب النجر

سوف تعرف من أين يُعصر السكر

لما الناي لا يروح باسمك

حين يُطرخ

أذكر بك الأنس

وشد الرجال

فستكرم كرم الجهاد

والنسوة

في جيلهن

فلائد من أصداف

وقنائر

وتعاويد

مولولات

واعاديت تصهل

مرفوعة الرأس

إنه يوم الزينة

فتأخذ كل واحدة

من هن سكين

العناء

والرقص

والصدور المخلوعة

والقصص

المقطوعة العري

لا فرق هنا

بين الحصر

والردف

الثقافات

بصار عن الجن

متنيمات

"إن كنت

من النساء

فأخرج من القفا"

"إن كنت من الرجال

فأخرج

من رؤوس الجبال"

أقسمت عليك

بـ"السيد علي"

وـ"فاطمة الزهراء"

إن كنت جثا أرقط

فسأزوجك

حورية عذراء

سامحيني

أيتها المرأة الدنيا

سأخرج منك كما جئت

حتى ولو

بخف حنين

فلتشرتب الأعناق

إذا كانت هناك

أعناق تشرتب

سوف يتكاثر النوى

والظلمة والرحمة

وحتى الأئين

سأكون مضطراً

إلى أن أقول لكم

أنزلوني

لأنني التهمت

رقابكم

إنني أشفقتُ عليكم
لكن لا تعيدوني
إلى بوابانكم
فلميتنكم
عقبه
يكثر فيها التلطف
في الصباح
والسرعة الكثيرة
في الليل
لكن دوغماً إعراخ
فيكم الأكما
والأعرج
وطويل اللسان
والبهائم العشاز
والعاطلة
والمنعطة
والمتنفسة
والمخطوطة
وحتى المغلوطة

حين يجينكم الوجع
تتسع أعينكم
كمن يتمخض
ليلاً فأراً
سوف أسير بكم
على جانب النهر
وولدانكم تتدلى أرجلهم
على أعناقكم
والشعر الأبيض
بطول بي وجوهكم
كننا نغذد الخطو
تسرقكم سيات الصبر
في طوابير
والكسرة
في عراجين النخل
تتادىكم
لكن لا تقلدرون
حتى على هز
جذوعها إليكم

لَمَّا يَهِنُ مِنْكُمْ الْعَظْمُ

سَتَذْكُرُونَ

الْكُذْبَةَ الْكُبْرَى

الْمُنْبِجْسَةَ

مِنْ أَفْوَاهِ أَحْصَنَتِكُمْ

الْمُلْبِجَةِ

وَأَنْتُمْ تَلُوكُونَ

أَسَاطِيرَ الْأَوَّلِينَ

فِي نَشْوَةِ الْمُنْتَشِي

بِإِنْتِصَارِ الْآخِرِ

لِيَصْحَوْا عَلَى الْأَمْرِ فَسَهْ

وَقَدْ أَتَى عَلَى

مَعْظَمِ لَحْمِهِ

مَشِيًا

وَرَاءَ مَوَاقِبِ الْآخِرِينَ

الهوامش والإحالات

(*) مجموعة تصدر قريباً

(**) أكلة من طبعين المحبوب المقلية

هل ... أنام ؟

سندس بخار

| | |
|--------------------------------|----------------------|
| كلما سلمت عيني للعمى | كالمئات القديمة |
| كنست عيناك جهدي | لهدير الحنين |
| أمعنت في صلاة الاستسقاء جهرا | يسا |
| ليغتسل الصخر الشفيف في [ريحتي] | يا صاحب العينين الـ |
| زمن الغواية حضر | العينين الـ |
| فلا مفر | العينين الـ |
| لا مفر من عينين يسريان بي | العينين |
| منك إليك | يا سيد صحوي والمتامر |
| بدثران روحي اليتيمة | يباغثني الفجر |
| لكي تنام | بحمة متوهجة |
| لكمها تظل العينين الـ | في بياض لحافتي |
| تظل مصغبة | والورق |

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| يا... يا للبيذ أكداري | لبتك تنبع من ضمني |
| يا لفرشني الأرق | لبت ثوبي يطير بي إليك |
| كوكبا مهجور المذاق | يا لبت الأزرار |
| لبت شررا مني | يا لبت الأزرار |
| يقطع المسافة ويشب فيك | تساقط بين يديك |
| لبت لحافي يحتويك | لترى عري الشجرة |
| لبتك تنفق الآن | وأرى الدهشة والرغبة في عينيك |
| الآن الآن الآن من مراياي | لبتني أروض الكلام |
| | لأفولك وأنا |

ARCHIVE

مكتبة الحياة الثقافية

ع م ر

قصائد الشاعر الأولى التي كتبها بين عامي 1981 - 1985 ولكن مجموع قصائد الديوان 19 قصيدة في 98 صفحة .

هذا النموذج من قصائد الديوان تحت عنوان «عربة»
(الليل أو تلك) أن ينام

والروح مغلقة

لا حلم يفرع بابها

لا نغم يفتحها

ويضنيها

فلاي نافذة

سيمضي بنا الكلام

أمس تذكرت

ثلاثين مضت عجلي

الأصدقاء

قريتي

ديوانان جديدان للشاعر التونسي كمال بوعجيلة

صدر للشاعر التونسي المقيم في فرنسا منذ سنوات كمال بوعجيلة ديوانان الأول بعنوان «هل أفسر دهشتي» والثاني بعنوان «هذيان تحت سماء باردة».

وكان الشاعر قد أصدر قبلهما ديوانين قبل أن يغادر إلى فرنسا هما: ترى ما رأيت (1994)، وحييتي تركني لليل (1996).

وتتميز قصيدة بوعجيلة بالبساطة والغنائية ومعبأة بالحنين الصافي والحزن الفاضل، ومن الصعب عليه أن يخرج عن هذا العالم الذي هو عالمه الذي عرف به وعرفت به قصائده كذلك. كما أنه يتميز عن معظم أبناء جيله التسعيني بأنه يكتب قصيدة التفعيلة التي تستقيم غنائيتها بها. في حين أن جل الشعراء الآخرين انصرفوا لكتابة قصيدة النثر التي من النادر أن يتفوق فيها شاعر يضم ديوان «هل أفسر دهشتي؟» ... مجموعة من

حسه وَّلت

فاوى الليل إلى شعري

وغادوني المنام).

أما الديوان الثاني «هذيان تحت سماء باردة» فيضم 10 قصائد وقد صدر متزامنا مع مثام ديوانه الأول، وربما كان اختلاف هذا الديوان عن سابقه في موضوعات القصائد فاحداها (عن الشعراء) وأخرى (مرثية الأرض والسراب) مهداة إلى أبي القاسم الشابي، وثالثة (الجلجلة) حول عذابات البعد عن الوطن والأصحاب، وتوالى القصائد مثل (نشيد البدو العائدين، وقصائد أخرى هي وليدة سنواته الفرنسية ولذا حمل الديوان وصفا محددا للسماء التي حلَّ تحتها بأنها (سماء باردة).

من بين قصائد الديوان التي توقفت عنها قصيدة (مفاجآت ليلي) ومنها يقول:

(ليل يفاجئني بها

ليل يغني للذي وعدت به

وأنا أصدق دائما ليلي وتخدعني الفصول

وأنا الحب بلا مواعيد

لا اسم أذكره

لا أرض تذكرني

سوى إنا التقينا صدفة

وافترقنا قبل ترتيب الأمان).

أما (مرثية الأرض والسراب) المهداة إلى أبي القاسم الشابي الذي تخفى تونس بمخوته هذا العام. وهي قصيدة تلمح ولا تصرّح وفي مطلعها قال:

(ذاكرة الفصول من التعب الزيثقي

تعود بك إليك

إلى شجر لم يظللّك في غربة العمر

لتعدّ خطى الذاهبين إلى أول المرحلة

والقادمين من آخر حكمة

صاغها الحالمون بأرض من

الأرز والشاي

والأمسيات المكلمة بنجاح النساء

في محو شيخوخة العاشقين

ويعث الأغاني من

إصاد اللغة

ستعود اذن للكلام المعاد

إلى ما اقتربت من المفردات

تحرّرها من صيد المعاني

وتوغل في وهم من سبقوك إلى الماء

يحصون ألواته ... أصواته

وتخشون لعته

من أين للطير بهجته

والخريف يطيل المكوث هنا ؟)

هذه القصيدة يعود تاريخ كتابتها إلى عام 1987.

كمال بوعجيبة جمع في هذين الديوانين اللذين من الممكن أن يدمجا في ديوان واحد يضم بعض قديمه وبعض جديده، ويقدمان صورة أنيقة لهذا الشاعر المرسل بالخزن والحنين.

«قراءاتي في الأدب التونسي» لهادي دانيال (سوريا)

كتاب جديد يتعلق بالأدب التونسي يصدره الشاعر هادي دانيال هذا العام بعد كتابه «أسئلة الأدب التونسي»، وقد جمع في هذا الكتاب ما كتبه حول الأدب التونسي منذ أقامته التي قاربت العقود الثلاثة.

يهدي المؤلف كتابه (إلى تونس المحفّية بذاتها الإبداعية وفاء).

كما يعتبر المؤلف كتابه هذا وكتابه السابقين «المسرح العربي على ركع قرطاج» و«أسئلة الأدب التونسي» (توثيقاً لجانب من نشاطي الثقافي في تونس منذ مطلع ثمانينات القرن المنصرم) جاء هذا في التصدير القصير الذي كتبه لكتابه.

كما ينبه في هذا التصدير (إلى أن بعض هذه المقالات قد حمل ملاحظات ليلية) علماً نشرت في وقتها، ويصف بأن هذا الحزم (كأي سياق) استهداف غير بريء لأصحاب الأعمال وخاصة الشباب منهم لدرجة أن بعضهم أصيب بأحباط جعله يعتزل الكتابة الشعرية مثلاً).

ويستدرك بأنه ثبتت هذه المقالات في كتابه (بغية توثيقها، ولأنه سبق وأن نشرت في الصحافة التونسية وتركت مآثرته من آثار لم يعد تلافيها ممكناً).

ونجد الشاعر هادي دانيال ميالاً إلى شيء من (المحاكاة) الودية في كتاباته من منطلق إن الاختلاف لا يفسد للود قضية، كما أن ليس كل ما ينشر هو موضوع للاحتفاء، بل هو موضوع للنقاش الذي من شأنه أن يثري الإبداع إذا سلمت النوايا.

هكذا هو هادي دانيال في كتاباته التي ينشرها متحملاً مردوداتها.

أما أبواب الكتاب فيستأثر باب الشعر على المساحة الأكبر، هل هذا لأنه شاعر ومتابعه للشعر التونسي متأثية من هذا؟

لنقرأ بعض عناوين هذا الباب: الشابي: حضور متوهج/ ديوان الطاهر الحداد يصدر بعد 63 عاماً من وفاته: كان واحداً في تعدده، الجزء منه يختزن الكل/ الشاعر محمد البقلوطي في آخر زهرة تلج: يشهد الصوت، يوسق الصورة/ سليم دولة في كتاب «ديالو شقيق الورد» فتنة اللغة، جمالية المرأة. وإبداع الذاكرة/ وليد الزريبي ينصب فخاً في «ليه بابنفسح»: منتهى الحدائث الشعرية بعنوان «تقليدي» الشاعر يوسف رزوق يتورط في «فضيحة الزجس» في آخر مجموعة شعرية «ليونف» «زوية»: قاموس خاص يحدد كيانات النص/ «ريح الخراب باكورة عماد الشبحاوي ولون الكلام باكورة احميدة الجراي: النص يحبو متعثراً بأعاقته المتعددة.

وعندما تتأمل عناوين هذه القراءات سنجد دقة في اختيارها وربما توصل فيها الكاتب إلى اختزال كل مقال بعنوانه الذي ما كان له أن ينجح فيه لولا ممارسته الصحافة التي نراها مفيدة إلى أبعد حد ومثيرة لتجربة الكاتب.

ويقرأ في باب المسرح مسرحية علي اللواتي «من أجل بياتريس» كما يحض مسرحية «البحث عن عائلة» لجليلة بكار بمقال ثان، وهذا المقالان هما كل ما حواه هذا الباب.

وكذا الأمر في باب الرواية إذ يتوقف عند عمليين روائيين تونسيين هما: آخر الأجراس

- بدء الخطر لمصطفى الكيلاني والمشرط لكمال الرياحي.

والأمر نفسه يحصل مع باب النقد الأدبي حيث يتناول بالنقد كتابين هما: في غياب السلطة الفكرية لأبي زيان السعدي والعين الساردة لنيل درعوث.

ويمكن وصف هذا الكتاب بالمفيد إذ أنه يقدم صورة مشرقة لجوانب من الابداع الأدبي التونسي ويعرّف به.

جاء الكتاب في 152 صفحة من القطع المتوسط - منشورات نقوش عربية (تونس) سنة النشر 2009.

«إبروس في الرواية»

لماريو برغاس يوسا

ترجمة وليد سليمان (تونس)

أغز المترجم والكتاب وليد سليمان ترجمة كتاب «إبروس في الرواية» للروائي البيروتي ماريو برغاس يوسا عن اللغة الأسبانية. ومما يتوقف عنده المرء هو أن الترجمة تمت بموافقة المؤلف وقد لبّي دعوة المترجم بأن كتب تقديم قصيرا تحت عنوان (إلى أصدقائي التونسيين الذين لم ألتقهم)، وقد ثبت المترجم النص الأسباني جوار الترجمة العربية له. والرسالة على قصرها ذكية إلى أبعد حد قالت أشياء كثيرة في جمل قصيرة، ومما قاله فيها: (يسعدني جدا أن يكون أول نص لي يصل بين أيديكم هو هذه المجموعة من المقالات التي تتناول حفنة من الكتب الرائعة -أنا متأكد- إن عددا كبيرا منكم قد قرأها وبذلك تثبتون رغم أننا نعيش

بعيدين وننتهي إلى ثقافتين مختلفتين، بأن ينكم وبين هذا الكاتب الذي هو أنا وشانج عميقة لا تنقطع. مثلا عشقي للروايات العظيمة التي أثرت حيواتنا ومكتنتنا من الحلم تعويضا عن الثقيلات والخيفيات التي تعرضنا لها أحيانا حياتنا اليومية).

وقد وصف يوسا مقالات كتابه بأنها (قبل كل شيء رسالة حب واعتراف بالجميل لأولئك الذين عشت بفضل كتبهم خلال فترة القراءة في عالم جميل، تماسك ومفاجع وكامل تمكنت بفضلهم من فهم العالم الذي أعيش فيه بشكل أفضل ومن ادراك كل ما يتقصه أو يكفيه ليكون قابلا للمقارنة مع هذه العوالم الرائعة التي يخلقها الأدب العظيم).

ثم تنهى في الخاتمة بقولة : (ليست هذه التصوص تعرض بعض قرائي التونسيين على قراءة وإعادة قراءة هذه الروايات الجميلة التي تعتبر من أفضل ما أنتج في القرن العشرين، قرن الكوارث السياسية الكبيرة والحروب الفظيعة ولكن أيضا قرن إبداعات العقل الرائعة).

وقد كتب المترجم تقديمًا لكتابه ذكر فيه إن مقالات الكتاب السبعة اختارها (من سلسلة مقالات كتبها يوسا ونشرها على امتداد أشهر في كبرى الصحف الناطقة بالأسبانية، وقد جمع يوسا هذه المقالات في ما بعد في كتاب بعنوان «حقيقة الأكاذيب».

كما يعرف المترجم بالمؤلف وباختصار كما وصف المقالات بأن يوسا (برهن من خلالها على عمق كبير في التناول مستفيدا من خبرته الطويلة في كتابة الرواية لتفكيك هذه النصوص من منظور الكاتب الملمّ بدقائق وأسرار الابداع الروائي).

مجموعته هذه مقتطفات من أراء قيلت في شعره لكل من خلدون الشمعة وبلند الحيدري وأمجد ناصر وياسين رفاعية، وكلها أراء تحثني بتجربة هذا الشاعر الذي بدأ اسمه بالظهور في أواخر الخمسينات وبداية الستينات مع أسماء شعرية أخرى أمثال: صلاح نيازي، سعدي يوسف، إلغريد سمعان، يوسف الصائغ وغيرهم.

ومما قاله عنه الناقد السوري خلدون الشمعة وهو مجتزأ من دراسة ملحقة بالديوان: (ديوان متميز بالوضوح إذ لم نقل عدم الموارد، يستعيد الشاعر صورة متوازنة لحدائث شعرية مجانبة للشطط التجريبي والألعاب التقنية المجانية).

أما الشاعر الأردني أمجد ناصر فيصف قصيدة اطيماش بأنها (تواصل بموضوعاتها الاجتماعية والانسانية وتأملاتها في الطبيعة تقاليد المدرسة الشعرية العراقية في عصرها الذهبي، تلك المدرسة التي مهدت لولادة الحدائث الشعرية العربية والشعرية في تحرير قصيدتنا من قوالب موروثة حاملة)

أما الشاعر العراقي الرائد بلند الحيدري فقد ورد في الاقتباس عن شهادة له تخص شعر اطيماش بقوله: (ومثل ما جرب وحاول السياب وزملاؤه حاول وجرب اطيماش أن ينفرد بخصيصته الذاتية التي أثارها بحسن مراجعته النقدية لها وعمق انتماه لتراثه وسعة اطلاعه). وورد في كلمة الروائي السوري ياسين رفاعية قوله بشأن شعر اطيماش أنه (يشير مكانم الروح ويجعلك تقرأ مرات ومرات، يأسرك إلى حد بعيد).

يمكن وصف شعر عبد اللطيف اطيماش أيضا بأنه شعر ذاكرة وحنين شأنه شأن عديد

أما المقالات السبعة فقد توزعت على روائيين مختلفين مثل توماس مان (ألمانيا) ورواية (الموت في البندقية) ووليام فولكز (أمريكا) وروايته (المحارب) وألبرتو مورافيا (إيطاليا) وروايته (حسناء من روما)، وفلاديمير نابوكوف (روسيا) وروايته (لوليتا)، وياسوناري كاواباتا (اليابان) وروايته (بيت الجميلات النائمات) ودوريس ليسنج (بريطانيا) وروايته (المفكرة الذهبية).

هذا الكتاب يقدم اضافة حقيقية للمكتبة النقدية العربية لكونه انجز بذائقة الروائي الفذ يوسا ومن الصدق إن الروايات التي تناولها قد ترجمت كلها إلى اللغة العربية ويمكن الحصول عليها لمن يعنيه الأمر.

جاء الكتاب في 135 صفحة من القطع المتوسط - سلسلة (ديدالوس) التي يديرها المترجم بنفسه وسنة الطبع 2009.

«توايبت عائمة»

لعبد اللطيف اطيماش (العراق)

صدرت للشاعر والأكاديمي العراقي المقيم بلندن د. عبد اللطيف اطيماش مجموعة شعرية بعنوان «توايبت عائمة» وقد صدرت للشاعر من قبل ثلاث مجموعات شعرية هي: كلمات طيبة (بغداد)، مدن وقصائد (بغداد)، جمرة على حافة القلب (القاهرة).

تضم المجموعة الجديدة عشرين قصيدة مهداة إلى روح شقيقه الشاعر والأكاديمي د. محسن اطيماش الذي غيبه الموت عام 1994.

وقد ثبتت الشاعر على الغلاف الأخير من

الأدباء العراقيين الذين غادروا وطنهم في
مراحل مختلفة كل بأسبابه، ولكنهم لم
يستطيعوا انتزاع أنفسهم عما عاشوه وظل
الموضوع الأثير لهم.

قصائد هذه المجموعة كتبت بين الجزائر ولندن
(1988 - 2008)، ومارم بالعراق من أحداث
جسام سكن قصائد الشاعر الذي يجد نفسه
غريبا أينما حل بعيدا عن وطنه، هذا مقطع من
قصيدة «طائر في غربات العجر»:

(مدن من حديد

مدن من صخر

كيف تحنو عليك،

القلوب الحجر؟

أين تمضي الخطى

أين هذا المسير؟

آه من قلة الزاد

من وحشة الطريق

وطول السفر!)

هي الفجيرة بعينها التي يعيشها في اصطلاته
البعيد وذكريته النابضة التي تحمل وجوه (رفاق
المدرسة) أصدقاء الطفولة الذين يسألهم:

(ياصحابي، يارفاق المدرسة

أين أنتم؟

أين صرتم؟

يارفاق الصبحة الأولى،

وفي أية أرض

فرقتكم قسوة الدنيا).

وقصيدة (الصفصاف الباكي) في رثاء الشاعر
الكبير الراحل بلند الحيدري:

(كلنا راحل، فهذا الرحيل

ينتهي عنده الصراع الطويل

وكان الحياة

لم يبق فيها

أمل يرحمى

ولا مأمول

يعترينا الحما، مهما أقمتا

مثلا يعترى الغصون الذبول).

أما دراسة الناقد خلدون الشمعة الملحقة
بالديوان والتي بثنا فقرة منها أنفا فهي دراسة
مهمة سيرت تجربة هذا الشاعر وقد جاءت تحت
عنوان (تحديقة «ميروزا» في ماض آفل).

هذا ديوان بعيد للشعر عافيته التي نفتقدها
في كثير من شعر هذه الأيام.

عدد صفحات الديوان 108 وقد صدر من
منشورات دار الحكمة - لندن 2009.

إصدارات جديدة

«النقد الأدبي المعاصر»

مناهج اتجاهات قضايا

ترجمة إبراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي (المغرب)

هذا كتاب مرجعي، أنجز ترجمته عن

«الجوال» حواريات لعبد القادر اللطيفي (تونس)

من منشورات دار سحر بتونس صدرت للقصص والروائي عبد القادر اللطيفي مجموعة حواريات بعنوان «الجوال» وقد قدّم لها د. محمد الباردي، ومما قاله: (في هذا الكتاب حوارات طريقة بين الكاتب وجواله في شكل نصوص حوارية سردية يتصل بعضها ببعض ويتفصل بعضها عن بعض في وقت واحد).

أما عدد الحواريات التي ضمها الكتاب فهي ست وعنوانها: الجوال والأخبار العاجلة/ جدال المثقفين/ الجوال وملك الموت/ الجوال وموعد الغرام/ الجوال في قاعة المحكمة/ الجوال والكلب بوني.

أصدر عبد القادر اللطيفي قبل حوارياته هذه روايتين ومجموعة قصصية.

ويمكن القول أن «الحواريات» لم يعن بكتابتها قبله الأدباء التونسيون وربما كانت مساهمته هذه فتحا لبابها أمام الآخرين.

عدد الصفحات 128 من القطع المتوسط - سنة النشر 2009.

«فواصل الغياب» لشكري البكري (المغرب)

أصدر الشاعر والأداعي المغربي لشكري البكري مجموعة شعرية بعنوان «فواصل الغياب».

والبكري هو أحد الشعراء الشباب المعروفين بالمغرب الذين يعملون بأناء لتطوير القصيدة المغربية الجديدة.

الفرنسية الأدبيان المغربيان إبراهيم أوحيان ومحمد الزكراوي وهو للمؤلفة والباحثة الفرنسية أن موريل التي ورد في التعريف بها أنها أسهمت في إصدار الأعمال الكاملة لفكتور هوجو عام 1985.

وقد عني بنشر هذا الكتاب المركز القومي للترجمة في مصر الذي يشرف عليه الدكتور جابر عصفور (العدد 1179).

يقع الكتاب في ستة فصول يتوزع كل فصل منها على مجموعة محاور.

الفصل الأول (وضعية النقد).

الفصل الثاني (النقد من منظور المؤلف)

الفصل الثالث (بعنوان الفصل الثاني)

الفصل الرابع (النقد من منظور العمل الأدبي)

الفصل الخامس (بعنوان الفصل الرابع)

الفصل السادس (النقد من منظور القارئ).

وقارئ هذا الكتاب يكشف أنه أمام كتاب مرجعي لاغنى للباحثين عنه، كما أن المبدعين للنصوص لاغنى لهم أيضا عن ما يوفره من آراء على غاية في الأهمية رغم أنه يقدم قراءة (في المشهد النقدي الغربي المعاصر). لأنه يؤسس فكرته الأساسية (على التقريب بين المناهج وتقليص المسافة التي قد تكون موجودة بينها، على اعتبار أن المناهج والتصورات النقدية لا يلغي بعضها الآخر بل يكملها ويسدّ النقص الحاصل في كل قراءة).

عدد صفحات الكتاب 184 صفحة من القطع الكبير. سنة النشر 2008.

أبو شرار المقيمة في مصر صدرت حديثاً من منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة) والرواية بعنوان «شمس».

هذه الرواية هي الكتاب الثامن للمؤلفة. وهي الرواية الرابعة في القائمة التي أصدرتها الروائية. ورواياتها الثلاث الأولى هي: أعواد الثقاب/ شهب من وادي رام/ من هنا وهناك.

كما أن للمؤلفة أربع مجموعات قصصية هي: أنين المأسورين (2001)، القلادة (2002)، جبل النار (2003)، أقلاق (2003).

أعمال هذه الكاتبة في الرواية والقصة القصيرة تدور كلها حول فلسطين شعباً وأرضاً ومعاناة وثورة وحلماً.

تهدي روايتها الجديدة «شمس» (إلى مدينة الحلم الطويل ... غزة).

«شمس» التي تحمل الرواية اسمها هي الشخصية المحورية في الرواية التي تتحدث عنها الكاتبة في حالاتها الانسانية المختلفة. ومعاناتها مع الفقر والوحدة بعد مغادرتها للوطن (أول ليلة تنامها شمس وحيدة، بعيدة عن وطنها، تتبعها بلادها أينما ذهبت، تسيل دموعها، كل ليلة تأوي إلى فراشها وحيدة، تستأجر حجرة عند سيدة دق الفقر كيائها، على سرير حديدي ووسادات صلبة وباب غرفة موصد على وحدتها ودموعها، ويرتشفها غطاء وسادتها، يصيبها البلل، تحف تحت رأسها حين تشرق شمس بلاد في فيها).

هذه الرواية هي رحلة الطفلة/ المرأة «شمس» في تغريبها الفلسطينية التي عاشتها كما عاشها بنات جيلها في خيام التشرد وألم المنافي.

يصف الشاعر أحمد بلداوي قصائد البكري وصفاً (زيتياً) حيث يقول : (قصائد «فواصل الغياب» تبدو معصورة على البارد، لم يبق منها عاصرها إلا ما كانت بكراً ممتازة) . كما يقول بلداوي: (قد تلذعك صورة هنا لذعا خفيفاً، لكنك تكتشف أنه لذع محبب تستلذه فتطلب المزيد).

من قصائده القصار، هذا النص الكامل لقصيدته بعنوان (سماء):

(تمسك كأس بخنافي

وأنسى أنني عابر مساء).

أو هذا التوظيف السردى الدقيق في مقطع من قصيدته (أشربة الشرفات):

(من طابق علوي بمفرق طريق عقب سيجارة يتهاوى أودعته عيني/ لم أهتم إن كان العقب قد بلغ الأرض مشتعلًا أم الخلق في تهاوي إليها/ أما العينان اللتان أودعتهما إياه فقد اختفتا مشتعلتين).

عدد صفحات الديوان 72 صفحة من القطع المتوسط - طبع في مطبعة النجاشي الجديدة - الدار البيضاء. سنة النشر 2009، أنجز لوحة الغلاف الفنان عبد الكريم الوزاني.

نذكر هنا أن للبكري كتاباً بعنوان (الغواية البيضاء وبعض أسماؤها) -نصوص سردية- وقد صدر في الرباط سنة 1998.

«شمس»

لبشرى أبو شرار (فلسطين)

رواية جديدة للكاتبة الفلسطينية بشرى

السردى لروايتها الموزعة على فصول ، كل فصل منها وضعت له عنوانا .

عدد صفحات الرواية 250 صفحة من القطع المتوسط - سنة النشر 2008 .

ولغة الكتابة بسيطة ، لغة توصيلية اختارتها هذه الكاتبة بالتزام وامتلاء بقصيتها . وعندما نقول «توصيلية» فلا أنها بعيدة عن الاستطرادات الزائدة ، كل كلمة لها مكانها ومعناها في المعمار

